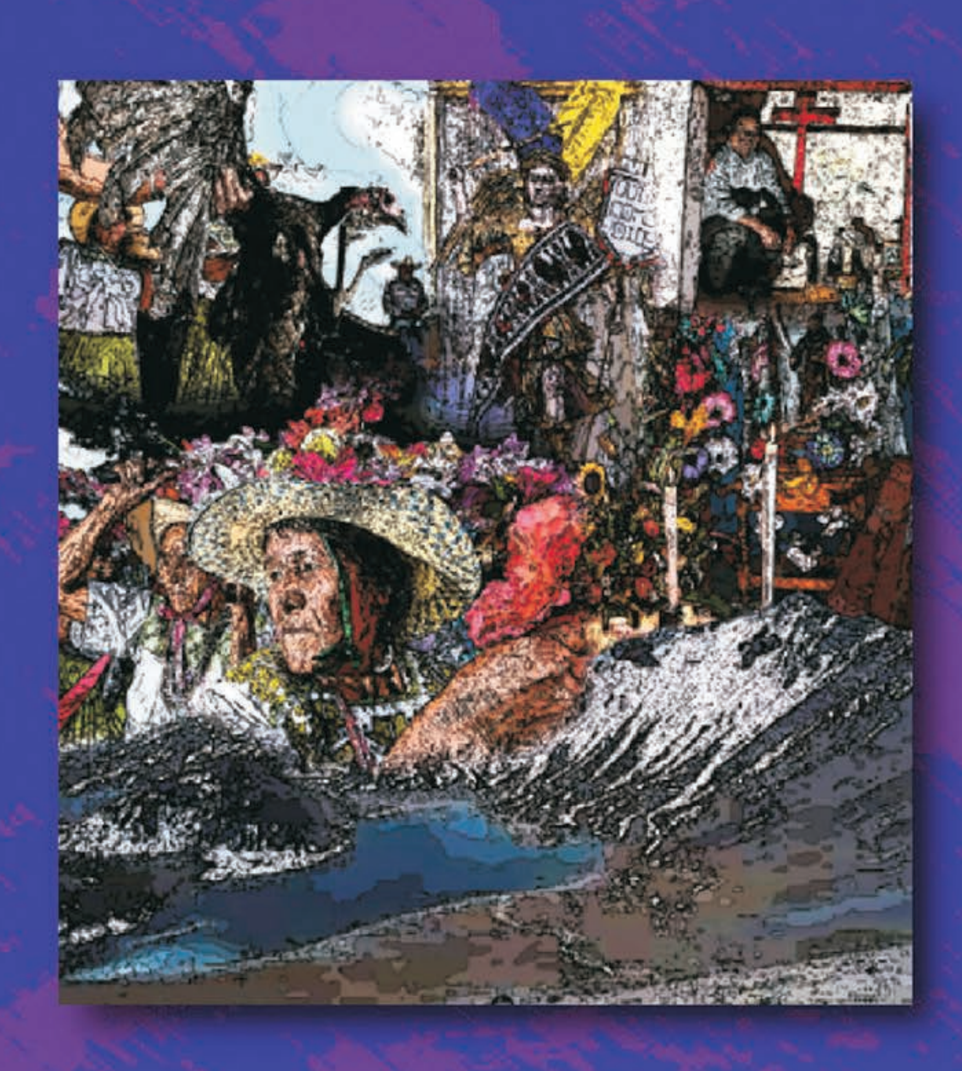
María Teresa Jarquín Ortega
Gerardo González Reyes

coordinadores

Santos, devociones e identidades

en el centro de México, siglos XVI-XX





Santos, devociones e identidades

en el centro de México, siglos XVI-XX

María Teresa Jarquín Ortega
Gerardo González Reyes
coordinadores

Santos, devociones e identidades

en el centro de México, siglos XVI-XX





248.0372 Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos xvi-xx /
S2373 Coords. María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes.—
Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A. C., 2018.

375 p.: ils.
Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-607-8509-31-7

1. Santos - México - Siglos XVI-XX. 2. Devoción - México - Siglos XVI-XX. 3. México - Vida religiosa y costumbres - Siglos XVI-XX. I. Jarquín Ortega, María Teresa, coord. II. González Reyes, Gerardo, coord. III.t.

Edición y corrección: Cristina Baca Zapata
Formación y tipografía: María Eugenia Valdes Hernández
Diseño y cuidado de la edición: Luis Alberto Martínez López
Ilustración de portada: Luis Alberto Martínez López

Primera edición 2018

Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos s/n,
col. Cerro del Murciélago,
Zinacantepec 51350, México
MÉXICO
Página-e: www.cmq.edu.mx

Esta obra fue sometida a un proceso de dictaminación académica bajo el principio de doble ciego, tal y como se señala en los puntos 31 y 32, del apartado V, de los Lineamientos Normativos del Comité Editorial de El Colegio Mexiquense, A.C.

Impreso y hecho en México/*Printed and made in Mexico*

ISBN: 978-607-8509-31-7

Contenido

Introducción

A LO LARGO DEL DEVENIR DE NUESTRO PAÍS las distintas instancias de gobierno han procurado articular en torno a la historia, el idioma y la religión, el complejo mosaico social con la intención de uniformar, de manera artificial, la diversidad cultural e ideológica de sus habitantes. De estos elementos, quizá el fenómeno religioso es el más complejo por sus implicaciones en el terreno de las mentalidades, y porque éstas, a pesar de su lenta transformación secular, en ocasiones permanecen durante un largo tiempo, que para el estudioso se antojan fuera de contexto en un ambiente tan cambiante como el que vivimos hoy por hoy. En efecto, esto es particularmente perceptible en la devoción y veneración a los santos. El conjunto de sensibilidades implícitas que derivan de esto ofrecen la posibilidad de contrastar nuestras hipótesis de trabajo con el registro etnográfico actual, y frente al conjunto de trabajos académicos enmarcados en el tema de la religiosidad.

Sin duda, este último ha sido uno de los asuntos más explotados por historiadores, antropólogos, etnohistoriadores y sociólogos. Una revisión rápida de los textos más difundidos en el último cuarto del siglo XX patentiza el interés de los estudiosos en el examen de las hagiografías, el culto y la veneración de entidades sobrenaturales como san Miguel Arcángel (Báez, 1979), san Pascualito Rey (Navarrete, 1982; Ruz, 2006) o la virgen de Guadalupe, quizá la figura más emblemática del catolicismo mexicano (Chauvet, 1978; Lafaye, 1977; O'Gorman, 1986). Al margen de estas investigaciones fue configurándose en el horizonte académico una línea de pensamiento que destacaba la labor de los santos más allá de los afectos espirituales demostra-

dos por la feligresía en contextos específicos. Es probable que el libro de Gilberto Giménez (1978), referente al papel de la religión en la formación de la cultura popular, haya inaugurado el enfoque sobre la función de los santos en la construcción de las identidades colectivas (véanse Brenner, 1983; Carmagnani, 1988; Barabas, 1989).

Con un tratamiento erudito y a partir del examen del papel de la imagen durante cinco siglos, en la última década del siglo xx apareció el trabajo de Serge Gruzinski (1994), intitulado *La guerra de las imágenes,* el cual, para efectos de nuestro fenómeno de estudio, enfatiza el uso y abuso iconográfico de los temas religiosos como parte del programa de sometimiento espiritual de las sociedades multiétnicas americanas. De su amplio contenido importa destacar la parte relacionada con la imagen barroca y sus efectos sobre el inconsciente colectivo de los indios. Tres años más tarde un colectivo de autores nos legó un conjunto de estudios minuciosos sobre la vida cultural novohispana, vista a través de las distintas expresiones de su espiritualidad: el culto a la virgen María, la veneración a los santos, la vida conventual, o el demonismo en el contexto barroco (García y Ramos, 1997).

En tiempos recientes, las investigaciones de Solange Alberro (1999) y el examen erudito de Antonio Rubial (2010), ambos sobre el papel federativo de las imágenes religiosas, influyeron en la configuración de un nuevo campo de estudio: las devociones a los santos como expresiones identitarias de alcances locales y regionales.

¿Por qué abordar la identidad a partir de la devoción a los santos? Para responder a esta pregunta es preciso traer a cuenta la advertencia de Antonio Rubial (2010: 14), en el sentido de que si bien en una sociedad es posible encontrar una infinidad de imágenes visuales y textuales, sólo aquellas que responden a las necesidades de una conciencia grupal podrán devenir en representaciones o símbolos identitarios. Precisamente, y como se advirtió, los santos han respondido a estas necesidades colectivas en el transcurso de la historia, llegando a constituirse en representaciones o símbolos de identidad.

Durante el proceso histórico del territorio mexicano se percibe la función que los santos han tenido en la construcción de las identidades, desde su imposición con la conquista hispana en el siglo xvi —y su posterior difusión mediante la evangelización— hasta la época actual, ya sea en el ámbito rural de las comunidades indígenas y campesinas como en el urbano de las grandes ciudades y sus periferias.

Desde el contacto indohispano y durante el resto del periodo novohispano, la adopción y promoción de los santos como símbolos de identidad fue un rasgo distintivo de las diversas corporaciones existentes en Nueva España, religiosas o laicas, propias del ámbito rural o urbano. Significativamente, hoy por hoy los santos siguen representando símbolos identitarios, tanto en el plano individual como en el colectivo. Así lo ha observado Báez-Jorge (2015: 319) en el ámbito de las comunidades indígenas, las cuales han traspuesto la condición hierofánica de los santos en la alteridad del catolicismo para convertirlos en vehículos de identidad.

Por todo lo anterior, los coordinadores del presente libro llegamos a la convicción de la necesidad de convocar a un grupo de estudiosos interesados en la problemática, todos procedentes de diferentes instituciones académicas del país. Se sometieron a discusión las propuestas de investigación en reuniones bimensuales celebradas a lo largo de 2016, en las instalaciones de El Colegio Mexiquense, A. C., en el Seminario Santos, Devociones e Identidades. El marco referencial que nos aglutinó tomó como ejes rectores dos ideas. Primero, la devoción a los santos en México tiene sus raíces en el periodo barroco novohispano, debido al impulso de la doctrina tridentina que al afirmar la existencia del purgatorio ofreció a los feligreses la posibilidad de salvar su alma, mediante la veneración a las imágenes de los santos, quienes se erigieron como intermediarios entre Dios y los hombres. La liturgia desarrollada en ese periodo se enmarcó en la religión católica, principal instrumento ideológico de la monarquía universal hispana, como una forma de impulsar la unificación del imperio.

Segundo, al desaparecer la monarquía universal hispánica, hacia la segunda mitad del siglo xix, su papel unificador universalista se fragmentó y en lo sucesivo se retomó por los santuarios y santos patronos locales, sobre quienes se tejerá un conjunto de identidades locales. Mientras que la religiosidad popular contemporánea recuperó de la cultura barroca la devoción a los santos, el calendario litúrgico y la exaltación del ritual como ejes articuladores de una práctica comunitaria emergente, frente al vacío identitario dejado por el Estado posrevolucionario.

A un año de distancia, consideramos haber alcanzado el objetivo inicial: ofrecer una interpretación renovada de la función de los santos en la configuración de las identidades colectivas en la historia de México, en un amplio marco temporal que abarca desde el periodo virreinal a la época contemporánea. Con base en los diferentes casos analizados en la obra, se distinguen las

devociones que adquieren mayor visibilidad en el ámbito de la religiosidad popular, a través de fenómenos de apropiación, adopción y reelaboración simbólica de las entidades sagradas, en ocasiones al margen del dogma y liturgia eclesiástica; pero también aquellos casos en los que la influencia de religión *institucional* u *oficial* es más conspicua, mediante la difusión, promoción e impulso de determinadas devociones.

Con la intención de adentrar al lector en su contenido, se ofrece a continuación una síntesis de los trabajos de cada uno de los investigadores que conforman este libro.

La primera parte, dedicada a los santos y las devociones populares, abre la sección el trabajo de Antonio de Jesús Enríquez Sánchez, quien estudia el proceso de aceptación y apropiación de san José entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca en el siglo XVI. Entre otras cosas, el autor advierte la reelaboración simbólica del cristianismo hispano y el culto antiguo mesoamericano en torno a ciertas deidades ígneas y agrícolas. Enríquez recupera la concepción que los campesinos contemporáneos tienen de este santo, para ello recurre a su tradición oral y a sus expresiones rituales, después las contrasta en una perspectiva histórica de larga duración; rastrea y explica sus orígenes en el siglo XVI, e interpreta el proceso de *indianización* de san José en el universo agrícola, simbólico y ritual *jñatro*, en el cual consolidó una estrecha asociación con el fuego y el ciclo agrícola, aún perceptible en la actualidad.

En segundo lugar, Magdalena Pacheco Régules analiza la devoción popular a santa Marta en Nueva España durante 1596 a 1629, a partir de algunos expedientes inquisitoriales resguardados en el Archivo General de la Nación (AGN). El análisis se centra en las prácticas religiosas populares en torno a esta santa, realizadas por mujeres peninsulares, mestizas, castizas y mulatas avecindadas en Ciudad de México, Puebla y el puerto de Veracruz. Pacheco demuestra cómo el conjunto de prácticas vinculadas a la devoción a santa Marta se encaminaban a la búsqueda de pareja o a la solución de tribulaciones maritales. En ambos casos, una imagen fungía como intermediaria y receptora de pasiones, angustias y temores femeniles en un contexto adverso que se trataba de modificar mediante oraciones, conjuros y operaciones simbólicas, las cuales fueron sancionadas por el clero por considerarlas expresiones heterodoxas, al margen de las disposiciones eclesiásticas sobre la veneración a los santos.

Karen Ivette Mejía Torres estudia el culto a santa Febronia de Nísibis en territorio novohispano, mediante una cofradía religiosa fundada en la villa de Toluca. Ella analiza la construcción de la memoria sobre esta mártir, su adopción como protectora de la cofradía, su relevancia como elemento de identidad entre sus miembros, así como la integración de su culto dentro de la política de control devocional de las autoridades eclesiásticas novohispanas. El trabajo advierte la inquietud de algunos feligreses del centro de Nueva España por construir y consolidar una identidad propia, al menos en el ámbito devocional, tomando como referente un culto poco conocido y de poca popularidad entre las cofradías del arzobispado de México, tal y como fue el caso de la devoción a santa Febronia.

Posteriormente, Yasir Armando Huerta Sánchez examina la devoción a los santos médicos Cosme y Damián en Ciudad de México durante el siglo XVIII, mediante la cofradía del Santo Cristo de la Salud, conformada por cirujanos, flebotomianos y boticarios. Huerta revisa el contexto corporativo en relación con la práctica de la salud en aquel momento, para despúes enfocarse en el análisis de la cofradía, destacando aspectos sobre su dinámica y organización, la hagiografía de sus santos protectores y los festejos que esta confraternidad les dedicó. Además, el autor destaca algunas consideraciones referentes al particularismo que los practicantes de las artes médicas consolidaron con esta cofradía, en la que devoción y labor confluyeron en una misma representación corporativa.

Por su parte, Gerardo González Reyes tiende un puente en el tiempo con un estudio que examina las expresiones identitarias expresadas en la veneración a los santos patronos, en el ámbito de las procesiones y peregrinaciones en el centro de México. El marco temporal elegido abarca los tres siglos del periodo novohispano y la centuria decimonónica. Se trata de un lapso amplio, elegido muy a propósito para discutir la hipótesis que sostiene la posible permanencia y continuidad de ciertas prácticas y rituales religiosos: la veneración a los bultos sagrados en el pasado mesoamericano, hasta la devoción a los *santos cubiertos* en el siglo XIX. Ambos, en opinión del autor, comparten como rasgo común la configuración y el uso de símbolos identitarios relacionados con el ejercicio del poder.

Desde una perspectiva histórica y etnográfica, María Teresa Jarquín Ortega analiza la festividad de san Antonio de Padua en algunos pueblos del occidente del Estado de México. Jarquín revisa la hagiografía del santo, su culto en Nueva España, principalmente en el siglo XVI, y la geografía devo-

cional que se ha consolidado en los municipios de esta región. Destaca en particular su veneración en San Antonio la Isla, donde examina la imposición y adopción del santo entre los indios en el siglo XVI, así como la influencia que la vida agrícola y lacustre pudo tener en este proceso. También, recupera algunas expresiones religiosas contemporáneas en torno a san Antonio de Padua, para advertir tanto las concepciones utilitarias que los pobladores tienen de él como su papel en la conformación identitaria.

Por su parte, Víctor Manuel Mora Torres y Rocío del Carmen Serrano Barquín se enfocan en la devoción popular contemporánea del Señor del Cerrito, en Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco, Estado de México. El estudio, que recurre a la historia y la antropología, examina las expresiones religiosas que los peregrinos —principalmente mazahuas y otomíes de la entidad y de otros estados vecinos— llevan a cabo durante la fiesta al Señor del Cerrito cada tres de mayo. Se reflexiona sobre el posible sincretismo de elementos de la antigua religión agrícola mesoamericana dentro de esta veneración popular contemporánea, a partir de lo cual se advierte que en el trasfondo de tal devoción se encuentra el culto a una deidad prehispánica, pues comparten símbolos distintivos como el cerro y la cruz, propios de ciertos númenes de la antigüedad mesoamericana.

Cierra esta parte el trabajo de María Teresa Neaves Lezama, quien recupera un ritual popular funerario contemporáneo conocido como el *levantamiento de la cruz* o *levantamiento de la sombra*, en Malinalco, Estado de México. Neaves rescata el simbolismo y las relaciones sociales implicadas durante este ritual; destaca la presencia constante que en él adquiere una figura sagrada en particular: santa Elena. Después se enfoca en la manera en que tiene lugar este rito funerario en la población en cuestión, que sin duda contribuye a la recuperación etnográfica de las representaciones, costumbres y tradiciones populares en torno a la muerte.

En la segunda sección se encuentran las investigaciones relacionadas con devociones específicas, cuyo impulso oficial por parte de la Iglesia católica revela momentos cumbre en el desarrollo de la espiritualidad novohispana y decimonónica. La sección la inaugura el trabajo de María Cristina Torales Pacheco, quien examina la devoción a san Miguel del Milagro, en Tlaxcala, con base en una lectura historiográfica del relato que de su origen y otros aspectos derivados de esta veneración escribió el jesuita Francisco Florencia en el siglo XVII. Torales señala algunas fuentes históricas y estudios precedentes sobre el santuario y la devoción en cuestión; revisa el contexto his-

tórico de España y Nueva España en el que se inscribe el relato; explora la biografía del autor de la obra respecto a su vida religiosa y producción historiográfica; examina el contenido del relato del padre Florencia sobre el portento del arcángel Miguel y los sucesos derivados de éste; e identifica el proceso de edición de su relato, su recepción y el efecto que generó. Desde la perspectiva de la autora, la obra estudiada debe apreciarse como uno de los testimonios de la historiografía pía novohispana encaminados a la construcción y reafirmación de las identidades y, además, a la exaltación del americano a través de su religiosidad.

En la misma línea temática, Doris Bieñko de Peralta enfoca su trabajo en la devoción a san Miguel del Milagro, durante el periodo novohispano. La investigadora revisa las fuentes históricas más antiguas sobre la aparición del arcángel en ese lugar, a partir de las cuales examina el relato del prodigio e identifica sus variantes en cada una de ellas y su posible influencia en el arte novohispano. Analiza otros aspectos como la construcción del santuario, el agua milagrosa, su impacto y respuesta entre la población, así como la propagación de la devoción. Por último, destaca el prodigio y devoción a san Miguel del Milagro dentro de un fenómeno más amplio de promoción de otras imágenes y apariciones milagrosas en el siglo xvii, a través de las cuales se da cuenta de una peculiar perspectiva del indio y de la evangelización en territorio novohispano.

En otro tenor, Carolina Yeveth Aguilar García presenta un primer acercamiento a la presencia de san Luis Rey de Francia en la religiosidad de Nueva España, sobre todo destaca otras expresiones de su devoción distintas a la festividad. Así, indaga en la vida y sacralización del monarca francés en el Viejo Mundo y en la iconografía común con la que se le representó en el arte. Analiza la presencia del santo en territorio novohispano y advierte su temprana evocación mediante la toponimia y su promoción por parte de las terceras órdenes franciscanas, a través de diversas formas y medios. Destaca las diferencias de la presencia, devoción y evocación que este santo tuvo en el ámbito rural y urbano de Nueva España, incluso advierte sobre la presencia que san Luis Rey tiene en la actualidad en la geografía devocional.

Jorge Luis Merlo Solorio analiza la piedad cordial josefina en Nueva España, por medio de la devoción al Sagrado Corazón de san José en el Colegio de San Gregorio de México. Merlo identifica las raíces fundacionales de la veneración al corazón josefino, revisa el panorama devocional en torno a los sagrados corazones de Jesús y María en territorio novohispano

y aborda diversas cuestiones sobre el surgimiento de la devoción cordial josefina en dicho colegio, como su vivencia pía en el ambiente religioso jesuita, su alcance y aceptación social, y sus principales promotores. Al final, Merlo destaca algunas consideraciones significativas respecto a las pretensiones del proyecto ignaciano referentes a la devoción cordial josefina entre la feligresía novohispana, sobre todo durante la centuria dieciochesca.

Manuel Ramos Medina presenta el estudio de la edición de una biografía novohispana dedicada a Salvadora de los Santos, *la Hormiga Arriera*, la india otomí cuya vida ejemplar la llevó a constituirse en centro de la devoción de algunos sectores de la sociedad queretana del siglo xviii. Con base en el documento histórico, Ramos recuperó aspectos relevantes en la vida de este personaje, principalmente aquellos que se suscitaron a partir de su ingreso al beaterio carmelita, al cual se dedicó y entregó toda su vida. Asimismo, se ofrecen algunas reflexiones acerca de la intención del autor de la biografía en cuestión, el impacto social de esta obra y la posibilidad de que Salvadora de los Santos representara, en aquel tiempo, la remembranza de la antigua estirpe otomiana de la región.

Por último, Manuel Olimón Nolasco revisa el culto al Inmaculado Corazón de María. Toma como fuente principal una obra editada en 1911, la cual contiene un conjunto de sermones de la última década del siglo xix y la primera del xx, pronunciados en honor de esta devoción, mismos que examina en relación con el contexto predominantemente liberal al que corresponden. Olimón destaca los cambios sociales y el panorama devocional en el que se desenvuelve este culto, revisa la forma en que el compilador de la obra consultada expone el objeto y las raíces de la devoción e identifica los elementos retóricos que forjaron la veneración en cuestión y la metodología de oratoria que siguieron. Asimismo, reflexiona sobre el papel que la oratoria sagrada desempeñó en el interés por restaurar la influencia católica, a través de la promoción de una identidad en torno al culto al Inmaculado Corazón de María en los estratos emergentes de la sociedad decimonónica.

En suma, el contenido de esta publicación evidencia, directa o implícitamente, algunos casos concretos del fenómeno identitario presente en la devoción a los santos a lo largo de la historia del catolicismo en México, desde el siglo xvi hasta la actualidad. En este sentido, los ensayos compilados son parte de una labor investigativa de un tema amplio y complejo que, sin duda, contribuyen a la discusión general de la problemática en torno a la construcción de identidades de arraigada duración en nuestro país.

Respecto a las metodologías empleadas por los investigadores, cada uno utilizó la más conveniente a su perspectiva histórica, su especialidad, incluso su tendencia ideológica; asimismo, en cuanto a la parte gráfica es necesario hacer una aclaración: por cuestiones didácticas se incorporaron fotografías e imágenes diversas que, además de ilustrar la obra, complementan varios aspectos tratados en la mayoría de los capítulos que la conforman.

Por último, queremos agradecer al licenciado Alberto Hernández Vásquez por su trabajo, en ocasiones tedioso y a veces largo, en el proceso de revisar, uniformar y conjuntar la presente obra. Su ayuda fue invaluable.

Ex Hacienda Santa Cruz de los Patos, Zinacantepec,
Estado de México; 23 de enero de 2017

Fuentes consultadas

Alberro, Solange (1999), *El águila y la cruz, orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII,* México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

Báez-Jorge, Félix (2015), "Las hagiografías populares y la religiosidad en el México indígena", en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México / Fideicomiso Historia de las Américas / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Báez Macías, Eduardo (1979), *El arcángel san Miguel: su patrocinio, la ermita en el Santo Desierto de Cuajimalpa y el santuario de Tlaxcala,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Barabas, Alicia M. (1989), *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México,* México, Grijalbo.

Brenner, Anita (1983), *Ídolos tras los altares,* México, Domés.

Carmagnani, Marcello (1988), *El regreso de los dioses. El proceso de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII,* México, Fondo de Cultura Económica.

Chauvet, Fidel de J. (1978), *El culto guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y sus críticos,* México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún.

García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coords.) (1997), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Condumex / Universidad Iberoamericana.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* México, Centro de Estudios Ecuménicos.

Gruzinski, Serge (1994), *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019),* México, Fondo de Cultura Económica.

Lafaye, Jacques (1977), *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México,* México, Fondo de Cultura Económica.

Navarrete, Carlos (1982), *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

O'Gorman, Edmundo (1986), *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

Ruz, Mario Humberto (2006), *De la mano de lo sacro: santos y demonios en el mundo maya,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Los santos: apropiación, adaptación y reelaboración desde el ámbito de la religiosidad popular



Cuando san José encontró a Huehuetéotl. La indianización de un santo entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca durante el siglo XVI

*Antonio de Jesús Enríquez Sánchez**

Introducción: santos hechos a imagen y semejanza de los indios

Para el estudioso del fenómeno religioso mexicano, en particular el gestado en el orbe indígena, no cabe la menor duda de que el siglo XVI —la centuria del contacto indohispano— representa un punto de inflexión decisivo en la constitución de éste. Indudablemente lo es, dado que la conquista hispana y, en concreto, la irrupción del cristianismo entre los indios marcan un parteaguas en su vida ceremonial construida con antelación al advenimiento de la religión del conquistador. Ésta, si bien es cierto que no suprime de raíz la religión preexistente, sobre todo agrícola, sí la trastoca, distando de ser exactamente la misma que era antes de la llegada de los peninsulares.

En efecto, para el estudioso del mundo indígena —y de sus cambios y continuidades—, el siglo XVI es el telón de fondo en el cual se sitúa el nacimiento de un nuevo fenómeno religioso que, aunque inmerso en la tradición religiosa mesoamericana, no es continuidad directa e ininterrumpida de la religión netamente prehispánica ni mucho menos réplica del cristianismo (López, 1999: 12; Báez-Jorge, 2013: 99), y en el cual el indio termina reelaborando los contenidos y las formas de la religión del conquistador, desde sus parámetros conocidos; mismos que hoy por hoy sigue dando muestras de una vitalidad nunca extinta.

En este tenor, la introducción de los santos en la vida religiosa, ritual y cotidiana de los naturales no es ajena a la maniobra con la que los indios configuran su dinámica religiosa de manera activa. Contrario a lo que pudiera pensarse, el panteón provisto por el cristianismo difícilmente se mantiene

* Universidad Autónoma del Estado de México.

entre los indios en los marcos de la ortodoxia, como la Iglesia lo hubiese deseado. Al apropiarse de los santos y articularlos con su universo conocido, los naturales elaboraron conceptualizaciones novedosas y construyeron expresiones religiosas en torno a ellos, cuya resonancia, por fortuna, advierte la etnografía contemporánea.[1]

En esta encrucijada se inscribe el presente capítulo, destinado a dilucidar una conceptualización forjada para un santo, san José, desde el mundo indígena, en especial, entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca. El estudio parte de la perspectiva que, desde hace tiempo, ha ocupado a algunos estudiosos, como los de Félix Báez-Jorge (2008, 2013), quien ve en los santos y en sus

[1] La reflexión de la apropiación y reelaboración que los indios hicieron con los santos y sus hagiografías procede cuando menos de tres apreciaciones. Primero, el papel activo que la moderna historiografía le ha asignado al indio en la conformación del mundo novohispano —por ende del religioso—, por oposición a la pasividad con la que se le veía en los estudios. Segundo, las escasas —aunque emblemáticas— noticias novohispanas de las que eché mano para ilustrar un fenómeno cuyas raíces se hunden en el siglo xvi. Al respecto, vale la pena mencionar que, en esta centuria, fray Gerónimo de Mendieta (1870: 332) registró que los indios del centro de México llamaban a san Francisco *el Cruel*, por los estragos ocasionados a sus milpas con las heladas que, eventualmente, caían el día de su fiesta (4 de octubre). Los indios descritos por Mendieta incorporaron al santo a su universo agrario, le asignaron una capacidad y un atributo desconocido en su hagiografía oficial y le otorgaron un calificativo por demás inapropiado para la ortodoxia católica; pero coherente con lo que los indios habían visto en sus dioses y ahora veían en los santos: seres con pasiones y conductas próximas al género humano, y no divinidades rebosantes de santidad, como los concebía el cristianismo. En este sentido, Pedro Ponce de León (2008: 30) y Jacinto de la Serna (1892: 281) advierten para el valle de Toluca —ya en el siglo xvi— que cuando los indios enfermaban atribuían al santo patrón del pueblo su enfermedad, porque "estaba enojado" con ellos; expresión que devela su humanización. Para aliviarse tenían que hacerle ofrendas. Serna (1892: 284) señala que, con motivo de las fiestas titulares, los indios festejaban a las imágenes de los santos patronos de los pueblos y las de sus casas *igual que al fuego*, es decir, con comida y bebida. Se les derramaba pulque. Por si esto no bastará, De la Serna refiere cómo los ahuyentadores de las tormentas, las cuales podían dañar el sustento de los indios, solicitaban en sus conjuros la mediación de Dios, la virgen María y Santiago —llamado, por cierto, el Hijo del Trueno en el Viejo Mundo—, evidentemente se apropiaban de estas s (Serna, 1892: 290). Otro caso es el registrado por Hernando Ruiz de Alarcón (1988: 40-41), también en el siglo xvii. En sus pesquisas por el actual estado de Guerrero, este tratadista se percató de que los indios realizaban ofrendas en los manantiales, ríos, fuentes, lagunas y montañas el 24 de junio y el 29 de septiembre, es decir, en los días de san Juan Bautista y san Miguel Arcángel. Lo digno de destacar es que el cristianismo reconoce a san Juan como bautista, recalcando su labor en las aguas del río Jordán. Por lo que atañe a san Miguel sabemos que en el Viejo Mundo al arcángel le gustaba aparecerse en las cuevas, montañas y cuerpos de agua. Que los indios realizaran ofrendas en los espacios señalados en las fechas de estos santos no resulta azaroso; por el contrario, evidencia que, más allá de las provistas por el panteón cristiano, los indios también terminaron apropiándose y reelaborando para fines propios los discursos y las vidas de los santos de la religión del conquistador. Tercero, la reflexión que constituye la nota introductoria se basa en lo registrado a partir de la etnografía contemporánea, la cual arroja destellos de las concepciones poco ortodoxas que los indígenas realizan para los santos, las cuales no necesariamente debemos ver como contemporáneas, sino como continuidad de la apropiación que los indígenas han hecho de los santos. En particular, se remite al lector al último estudio de Félix Báez-Jorge (2013) donde presenta un balance analítico originado de diversos estudios realizados en varias latitudes del país; en ellos se advierten conceptualizaciones de santos alternas a las reconocidas de manera oficial por el cristianismo y forjadas por los indígenas contemporáneos.

conceptualizaciones de factura indígena una vertiente para el examen de la reproducción de la cosmovisión y la tradición religiosa mesoamericana, por ende, documenta expresiones distantes de la ortodoxia y busca esclarecer su origen en el andar del tiempo.

En este cometido, el presente texto recupera, en primer lugar, la concepción que los actuales campesinos mazahuas del valle de Ixtlahuaca guardan a san José, a partir de los destellos que la tradición oral y las manifestaciones rituales *contemporáneas* ofrecen; tendrían su origen en el siglo xvi cuando los mazahuas, como otras colectividades indígenas, tuvieron noción del santo por primera vez, en el marco de la irrupción del cristianismo en el naciente virreinato novohispano. En segundo lugar, y luego de recuperar las voces, los actos y las expresiones rituales de los mazahuas para acercar al lector a los ecos de esta formulación de raíz indígena, el estudio se vuelca al pasado, allende del siglo presente, para desentrañar la génesis de la conceptualización construida en torno a san José y examinar cómo los mazahuas, labradores (Sahagún, 2000: 966), terminarían apropiándose de este santo, incorporándolo deliberadamente a su orbe agrario, simbólico y ritual, arropándolo con nuevos atributos, ajenos a la órbita occidental, pero próximos a la realidad de los naturales, haciéndolo a su imagen y semejanza, *indianizándolo*.

¿Quién sería desde aquel entonces este santo para los moradores del valle de Ixtlahuaca? Las luces del presente parecen disolver la penumbra de un sigiloso y dilatado pasado en tierra de los mazahuas.

1. Las luces de san José en territorio mazahua

> *Pues se acostumbraba adornar [...] el fogón donde ocupábamos para hacer [...] comida y tortillas [...] poniendo una veladora en el centro del fogón y alrededor unas flores naturales para venerar ese fogón [...] el día de san José, por hacer [...] [esa] veneración [a] san José, pues en ese entonces se hablaba de que san José era el fuego que hacíamos [...] dentro de ese fogón [...].*
>
> *Ese fuego lo conocían como la luz de San José, así lo creían ellos [los abuelitos].*
>
> Estela Alejandro Ortiz

De esta manera, recuerdan los moradores del valle de Ixtlahuaca, se celebraba el día de san José (19 de marzo). Hace algunos años se realizaba un ritual doméstico vedado a la luz pública y que hoy parece verse con menos frecuencia en el panorama (véase figura 1), después de haberse mantenido en pie alrededor de cinco siglos desde que el padre putativo de Jesucristo irrumpió en el espacio de los mazahuas —gracias a la presencia franciscana, a la sazón devotos de san José (Weckmann, 1996: 211; Merlo, 2013: 40, nota 7; Mandujano, 2014: 71, nota 166)—, quienes lo incorporaron adrede a su mundo y lo convirtieron en patrón del fuego y en regente de las siembras del maíz, tal como la perspectiva etnográfica contemporánea lo pone de relieve.

Figura 1
Reproducción del ritual dedicado al fuego, que solía realizarse en el día de san José, en San Miguel Enyege, Ixtlahuaca



Fuente: fotografía del autor, 18 de marzo de 2013.

No obstante la virtual extinción del ritual señalado, las voces de los moradores del valle son lo suficientemente pormenorizadas como para atisbar las acciones engarzadas en la celebración de san José,[2] y empezar a advertir su

[2] Una relación amplia de las acciones agrarias y rituales ocurridas en el día de san José, y que aquí se aluden de manera breve puede encontrarse en Enríquez (2015: 123-136, 348-394), donde también se

origen en el siglo xvi, cuando ocurre el proceso de reelaboración simbólica de un ritual mesoamericano —la veneración al fuego—, más tarde inmerso en el influjo del cristianismo colonial. Se trata de la reformulación de la conceptualización de un santo ahora indianizada, es decir, la apropiación de un santo que pasó a formar parte del universo agrícola de los mazahuas.

En este tenor, al margen del ritual destinado a ofrendar al fogón y venerar al fuego equiparado con san José —según se advierte en el epígrafe—, no pocos mazahuas concebían —como todavía hoy lo hacen— al ritual de san José como el día del inicio de las siembras del maíz. En efecto, el 19 de marzo parecía ser la fecha idónea para comenzar con las siembras, justo cuando los rayos del astro solar dejaban de ser tenues y se tornaban óptimos para calentar a la milpa y a los mazahuas, en estrecha relación con la entrada del equinoccio de primavera, festejaban al fuego doméstico, a la denominada "luz de san José".

El día, evocan los campesinos, podía venir acompañado por algunas lluvias inusitadas que animaban todavía más a los mazahuas para sembrar. Así tenía lugar la siembra. Si apelamos a los recuerdos de los mazahuas, éstos dirán que, todavía en el siglo pasado, se trazaban surcos con el auxilio de la yunta y que las siembras se veían ritualizadas, pues el yuntero pedía a Dios por el exitoso desenlace de la siembra. Al trazado de los surcos le sucedía la siembra del maíz y demás semillas que formaban el sustento de los campesinos.

El hombre, con coa entre manos, *barría* la milpa con el extremo más extendido del bastón plantador, buscando la humedad para su semilla. Cuando por fin la encontraba, perforaba la milpa con el otro extremo de la coa, terminado en punta. A continuación, la mujer, siguiendo al hombre, depositaba las semillas —las cuales sacaba de un chiquihuite o canasta que llevaba en sus manos o atado en la cintura— en la milpa y las enterraba con sus pies. El ritual volvía a repetirse, pues, al tiempo de depositar la simiente, se dirigían oraciones a Dios, al cielo, pidiendo la protección de la siembra. Las escenas se repetían sin cesar hasta concluir la siembra.

Por si esta suerte de protección no fuera suficiente, los campesinos del valle encendían algunas veladoras antes de empezar con las siembras, en espera de que con singulares ofrendas Dios o los santos de sus altares velaran por su sustento. Amén de lo apuntado, las semillas y veladoras empleadas eran bendecidas el 2 de febrero, en el día de la Candelaria.

---

explica su entramado simbólico. El cuadro aquí descrito corresponde a lo que solía realizarse todavía a finales del siglo xx. Empero, algunos aspectos aún pueden observarse hoy por hoy.

Las siembras demandaban buena parte de la mañana. A mediodía hacían una pausa, justo cuando tañían las campanas de la iglesia, cuando el sol se encontraba en el cenit. En este lapso, los campesinos se persignaban, el yuntero detenía su yunta y, en un acto que parecía evocar las faenas de san Isidro Labrador, se hincaba a rezar. Y así, entre expresiones rituales y labores agrarias, se realizaban las siembras el día de san José, principiando otro ciclo agrícola.

Más allá de lo que ocurría en la milpa, en lo más recóndito del ámbito doméstico, en la cocina, las mujeres mazahuas, también a mediodía, adornaban su fogón —al que apagaban y dejaban descansar luego de un año de incesante trabajo— con flores de tonos rojizos y amarillos, reverberaban con singulares colores al fuego celebrado.[3] Una veladora dispuesta en el centro del fogón —y con la que previamente se bendecían las tres piedras que lo integraban— ocupaba el lugar del fuego ausente. Nadie podía encender la lumbre ni podía hacer uso del fogón hasta que terminara de consumirse la veladora ofrendada. Según acusan las palabras de nuestra informante de San Miguel Enyege, los mazahuas no vacilaban en asignarle algún significado al ritual doméstico realizado y de inmediato lo asociaban con el santo del día. "San José —explica— era el fuego del fogón, al que veneraban en ese fuego". En esta lógica, no resulta extraño el respeto tributado a este espacio de la vida cotidiana de los mazahuas.[4]

Visión integral de las acciones del día. Para cuando las mazahuas comenzaban a adornar su fogón ya lo habían limpiado y habían extraído la ceniza almacenada en él. Desde luego, esa ceniza iría a parar a la milpa para servir como fertilizante al maíz sembrado.[5] Así era como san José, el fuego, se hacía presente en las siembras de los mazahuas para fertilizar su sustento.

No hay duda, san José presidía las siembras. Hoy no falta el acto litúrgico en las iglesias de la comarca. Sin embargo, antes, en él se podía llevar a bendecir la semilla para la siembra del día. Semejante bendición, como es sabido, serviría para favorecer la siembra y el crecimiento del sustento de los mazahuas, para protegerla de los siniestros venideros, en fin, para denotar el carácter agrario que adquiría la celebración del padre putativo de Jesucristo

[3] Por otra parte, Estela Alejandro Ortiz advierte el enrojecimiento de la serranía de este pueblo, cuya señal los abuelos entendían que la celebración del santo estaba próxima.

[4] La apreciación referida se funda en los recuerdos de Estela Alejandro Ortiz, quien evocó las reprimendas que su abuela le dirigía cuando, aún niña, brincaba sobre el fogón.

[5] Aquella ceniza se obtenía de la quema del rastrojo de la milpa o de los olotes del maíz desgranado, incluyendo el que se llevaba a bendecir el 2 de febrero. A fin de cuentas, esos olotes benditos reducidos a cenizas irían a parar a la milpa.

entre los mazahuas del valle. De igual manera, en algunas localidades se sembraban árboles frutales en este día. *Tata Sonse*, como lo llaman los mazahuas en su idioma, presidía las siembras de los moradores del valle de Ixtlahuaca, milenarios labradores de la tierra. En términos meteorológicos, la temporada de calor comenzaba a asomarse en el horizonte, en un marco agrícola (véase figura 2) que devela por qué san José, entre los mazahuas, adquiriría una peculiar carta de naturalización, completamente distinta de la conceptualización forjada en el Viejo Mundo.

Figura 2
Valle de Ixtlahuaca visto desde
Santa Cruz Tepexpan, Jiquipilco



Fuente: fotografía del autor, 28 de abril de 2012.

2. Cuando san José encontró a Huehuetéotl

Es singular la devoción […] al señor san José, y nunca le nombran sin poner el señor; es patrón de todo el reino y le quieren mucho todos los naturales.

Francisco de Ajofrín

Singular apreciación advertía el fraile capuchino como resultado de sus andanzas y pesquisas por Nueva España al mediar el siglo xviii. Contundente parecía su juicio: san José se había ganado el afecto y cierta preeminencia entre los indios —quizá no tan marcada como la que habían ostentado, desde los primeros años del dominio hispano, la virgen María o el apóstol Santiago—. Desde el siglo xvi se había comenzado a trabajar en favor de la promoción de su culto. Era una figura visible en el panteón cristiano, promoción que, desde luego, algún efecto surtió entre los indios, como ocurrió entre los moradores de los valles de Toluca e Ixtlahuaca, según veremos en estas líneas. Si se prestan oídos a las palabras de Ajofrín, el resultado es indudable: los indios no fueron ajenos a la devoción de este santo y justo varón, no fueron indiferentes a quien llamaban "señor san José" (Ajofrín, 1986: 70).

Llegaba el siglo xviii y hacía dos centurias que el indio novohispano había tenido por primera vez noción sobre el santo aludido. Sin embargo, ni siquiera un observador de la talla de Ajofrín, tan adicto a los indios, había terminado de dimensionar el profuso afecto guardado por los naturales al esposo de su amada virgen María. Por supuesto, tampoco en el pasado, mucho antes de la llegada de Ajofrín a Nueva España, se habían identificado las implicaciones escondidas detrás de la devoción que los indios de algunas latitudes tenían a san José, al menos no en el siglo xvi. Fue necesario que el momento excepcional llegara en el siglo siguiente para que la Iglesia novohispana advirtiera lo que los indios escondían detrás del aprecio al santo y se percatara de lo que los naturales habían visto en el padre nutricio de Cristo: nada menos que al fuego divinizado, al otrora Huehuetéotl, el anciano dios del fuego (Serna, 1892: 281; Ponce, 2008: 27-28).[6]

[6] Podría preguntarse el lector por qué se recurre a un vocablo náhuatl para referirse al dios del fuego: Huehuetéotl, en un texto que versa sobre los mazahuas, quienes, por otro lado, contaban con un dios del fuego, que además era su dios patrono: Otontecuhtli. Pue bien, primero, si el problema es de orden lingüístico, se debe decir que ambos vocablos son de origen náhuatl. No conocemos el nombre del dios

Empero, sería mucho increpar a Ajofrín porque hay dos razones de peso que lo salvan de una apreciación que podría calificarse como superficial. La primera es que, si bien es cierto que los indios vieron en san José al dios viejo del fuego, presente en el fogón, y lo festejaron en la fecha del santo,[7] no menos lo fue que los rituales que involucraban al fuego —como el realizado en el día de San José, descubiertos en el siglo xvii[8] y que se habrían de mantener después, a pesar de su expresa denuncia— pertenecían al ámbito doméstico, jamás dominado completamente por la Iglesia, y que mucho habría de contribuir a su conocimiento tardío por parte del español. Es decir, por su propia naturaleza, estos rituales resultaban difíciles de observar y registrar a primera vista. La segunda razón, y aquí una conjetura, es que Ajofrín nunca visitaría las frías tierras del valle de Toluca y sus zonas aledañas, como el valle de Ixtlahuaca, donde, se sospecha, habría operado la asociación denunciada por las fuentes virreinales.

En efecto, fueron el siglo xvii y el valle de Toluca el tiempo y el espacio donde se registró lo que, en apariencia, no sucedió en otro lugar: los indios vieron en san José al fuego divinizado, tal como lo seguirían viendo hasta hoy sus descendientes, otomíes y mazahuas, según advierte la perspectiva etnográfica contemporánea. No conforme con lo apuntado, los mazahuas tomaron la fecha del santo como la más apropiada, por la carga simbólica que revestía —su festejo se acercaba al equinoccio de primavera—, para iniciar las siembras del maíz, de su sustento.

---

del fuego entre los mazahuas prehispánicos sino con vocablos de procedencia náhuatl, lengua que, por otro lado, no desconocían los mazahuas, pues era *la lingua franca* a la llegada de los españoles. Existe un tercer vocablo que se registra entre los mazahuas contemporáneos para designar al fuego divinizado, sin embargo, tampoco deja de acusar ciertas influencias nahuas. Segundo, como se verá en este trabajo, Huehuetéotl y Otontecuhtli son el mismo dios; pero con distinta apariencia. La aparición del segundo obedece a un contexto preciso. Tercero, es muy posible que los mazahuas —los otomianos en general— hayan participado desde un principio en la génesis del culto del que, más tarde, los nahuas identificaron como Huehuetéotl. Cuarto, con base en las fuentes, se alude a la asociación que los indios establecieron entre san José y Huehuetéotl. No se habla de otro dios. Sirvan estos argumentos para justificar el uso de un vocablo que, a primera vista, parece poco apropiado.

[7] Proponemos esta conjetura basándonos, por un lado, en la asociación que Jacinto de la Serna reporta entre el dios del fuego y el santo, y, por el otro, en la evidencia señalada por la etnografía contemporánea que advierte la ejecución del ritual dedicado al otrora dios del fuego —registrado en las fuentes virreinales para diversos momentos— en la fecha de san José. El contraste de las fuentes escritas y orales no parece dejar duda alguna del ritual que, seguramente, desde la época virreinal, realizaban los grupos otomíes y mazahuas, en el día destinado a la celebración del carpintero nazareno.

[8] Aunque las fuentes, en específico el manual de Jacinto de la Serna, no denuncian de manera explícita la manifestación ritual verificada el 19 de marzo, que sí advierte la etnografía contemporánea, se plantea su existencia en el periodo virreinal, dada la similitud que le encontramos con los rituales que involucran al fuego descritos por las fuentes virreinales.

¿Cómo es que san José asumió este patronazgo sobre el fuego, externado en el ritual realizado el 19 de marzo? y ¿qué ven en él estos labradores como para advertir en su fecha un día idóneo para comenzar a sembrar? La singular relevancia del fuego para esta colectividad en vísperas del contacto indohispano; el conocimiento que los mazahuas tienen sobre el santo, al cual difícilmente pudieron ignorar, dada su introducción entre los indios verificada al compás de la irrupción del cristianismo y la promoción que se le realiza entre las filas de la naciente Iglesia novohispana, y, sobre todo, sus atributos y el contexto de su celebración terminan atisbando luces para ambas interrogantes.

2.1. Hacen todo delante del fuego

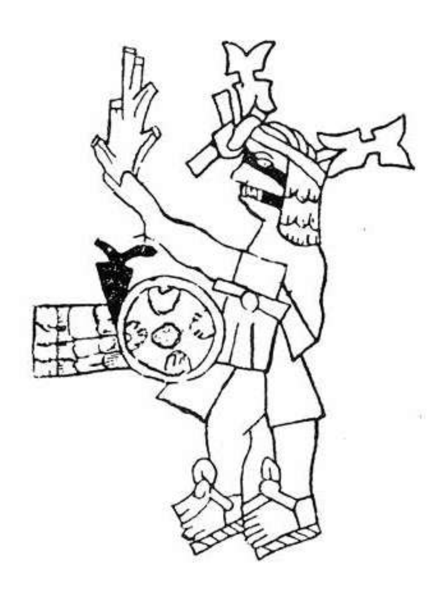
Por supuesto, si los indios del valle de Ixtlahuaca vincularon a san José con el fuego es porque éste había constituido un elemento digno de rendirle culto en el mundo mesoamericano, veneración a la cual no fueron ajenos ellos, los mazahuas. *Ts'ita Sibi* es el nombre reverencial que hoy da esta colectividad al fuego. Quizá, aunque es difícil saberlo a ciencia cierta, sería este el nombre que los mazahuas prehispánicos dieron a su dios epónimo, llamado entre los nahuas Otontecuhtli, "señor de los otomíes", al igual que los matlatzincas, tepanecas y mazahuas (véase figura 3).[9]

Se sabe, con cierta suficiencia, que este dios fue el patrón de los grupos otomianos, el señor de los muertos, sobre todo de los guerreros y del fuego. Este último era uno de los innumerables nombres con que se designaba a este elemento divinizado y cuyo culto se pierde en "la noche de los tiempos", quien habría de contar con una celebración en el calendario festivo-ritual nahua, durante la veintena de Xócotl Huetzi (Soustelle, 1993: 523, 533; Carrasco, 1979: 138-146). En el culto milenario a este elemento, y en el peculiar patronazgo como deidad tutelar de los mazahuas, los miembros de esta colectividad harían del fuego un elemento estrechamente vinculado con su cosmovisión, con su vida ceremonial y cotidiana.

[9] El vocablo *Ts'ita Sibi* es recuperado por Segundo (2002: 48) entre los mazahuas de Temascalcingo. Se compone de las palabras *ts'ita, ts'itata,* entendida como 'señor', 'anciano', 'abuelo' (*xita*) o 'padre', expresión que recuerda al reverencial empleado por los nahuas (*tzin*), apreciación que no resultaría descabellada si se recuerda que los mazahuas no fueron ajenos al proceso de nahuatización impulsado por los mexicas (además tata es otro vocablo náhuatl, traducido precisamente como 'padre' y empleado tanto por otomíes como por mazahuas en sus lenguas). Por otra parte, con la palabra *sibi* los mazahuas —al igual que los otomíes— designan al fuego. Ts'ita Sibi se traduciría entonces como señor del 'fuego', 'abuelo del fuego' o 'padrecito del fuego'.

Desde luego, sabemos de la no poca importancia del fuego entre los indios gracias a las sendas descripciones realizadas por los tratadistas y clérigos del

Figura 3
Otontecuhtli, dios del fuego, joven y guerrero, deidad tutelar de los grupos otomianos



Fuente: imagen procedente del Códice Florentino, tomada de Carrasco (1979: 143).

siglo xvii, cuando ocurre la denuncia de las implicaciones idolátricas que tiene el fuego entre los naturales. Esto evidencia, además, la continuidad que reviste su uso en una serie de rituales de raíces mesoamericanas que se prolongan en el tiempo y que sobreviven bajo la sombra del dominio hispano, porque la clandestinidad con la que los realizaban y mantenían los salva de los ataques de una Iglesia colonial ortodoxa, ávida de extirpar cualquier manifestación heterodoxa y pagana. En efecto, los indios conservan esta serie de rituales, pese a su presunta *conversión* al cristianismo desde el siglo pasado, en un mundo ceremonial muy acorde con el tiempo anterior al contacto indohispano.

En esta tónica, acertadas son las palabras de Hernando Ruiz de Alarcón (1988: 33-34), quien se percató del "exceso [de] la veneración y honra que todos los indios hacen al fuego", porque "a lo que más veneran, dan y casi todos tienen por dios, es el fuego". Por cierto, este cronista apunta la primera de las variadas ceremonias hechas por el indio en tiempos de su gentilidad, y

ahora en tiempos del cristianismo colonial, involucrando al fuego, pues señala que a todo recién nacido lo sometían, llegado el cuarto día de su alumbramiento, a una suerte de bautizo, realizado justamente delante del fogón instalado en el aposento de la parida para este propósito. "Sacaban [...] al recién nacido, y juntamente al fuego, y dábanle con él cuatro vueltas a la cabeza dándole dos de un lado y dos del otro" (Ruiz, 1988: 33-34). A continuación, en esa ceremonia se daba al niño el nombre de un animal o cosa inanimada, siendo éste la *tona* que habría de acompañarlo. De esta manera quedaba bautizado el niño "teniendo aquello por nombre" (Ruiz, 1988: 34) (Serna, 1892: 284, 289, 297).

Antes de Ruiz de Alarcón, Pedro Ponce de León, cura de Zumpahuacán, denunció este uso ritual y otras variadas implicaciones referentes al fuego entre los naturales en el valle de Toluca. Por Ponce se sabe que éstos acudían al fuego y le entregaban ofrendas —al igual que lo hacían los indios novohispanos—, como el pulque nuevo, extraído del maguey, mismo que le dedicaban cuando se estrenaba una casa nueva, cuando se enfermaban arguyendo que el causante de sus padecimientos era el fuego porque estaba enojado con ellos y cuando se enterraba a alguien, pues el fuego "los acompaña[ba] encendido en candelas". Además de pulque, también ofrendaban aves y tamales (Ponce, 2008: 28-35; Serna, 1892: 282).

El célebre Jacinto de la Serna, conocido por sus denuncias realizadas también en el valle de Toluca, cierra este abanico de noticias reportadas por el hispano sobre los más variados usos rituales del fuego. Él, lejos de desinteresarse por el asunto, termina por detallar la vida ceremonial del indio delante del fuego. Explica que cuando el indio estrenaba una casa nueva no le faltaba al fuego pulque derramado y aves sacrificadas, cuya sangre se vertía en el fogón —misma que además se untaba en las piedras que servían de cimientos a la casa— y que, al enterrar a sus muertos, los indios lo acompañaban con candelas encendidas y ofrendaban al fuego las consabidas aves —a las cuales se les cortaba la cabeza delante de él—, tamales rociados con pulque, tabaco, rosas y cacao (Serna, 1892: 284 y 288-289). Entonces, las ofrendas se repartían al fuego y a las personas mayores. Precisamente los ancianos son los protagonistas de los rituales que involucraban al fuego, descritos por Ponce y Serna, ellos los realizaban, ya fuera para pagar al fuego por el pulque nuevo, o para estrenar una casa nueva (Ponce, 2008: 34-35; Serna, 1892: 289).

Divinizado a lo largo y ancho de Mesoamérica, al fuego nunca le faltarían las ofrendas en las distintas ceremonias que se le realizaban, como comida,

copal, flores y pulque. Sin embargo, se insiste, entre mazahuas y otomíes este elemento fue axial en su visión del mundo. No podía ser de otra manera ahí donde el señor del fuego era el epónimo de las dos colectividades. En particular, los mazahuas lo tenían siempre presente por las referencias de su marco geográfico. Ya que Otontecuhtli, llamado también Ocotecuhtli, el señor del pino u ocote —este árbol servía de combustible al fuego y se empleaba en su festividad durante el Xócotl-Huetzi—, y Xócotl moraban en la principal elevación de su espacio: el cerro de Xocotitlán (Xocotépetl), ubicado en el asentamiento del mismo nombre (Sahagún, 2000: 966; García, 2013: 406). Xocotitlan es un vocablo que derivaría precisamente del nombre de esta deidad, como lo advierte el glifo que representa a este asentamiento, compuesto por un cerro coronado por la cabeza del dios Xócotl (Carrasco, 1979: 138-140; Velasco, 2003) (véase figura 4).

Otontecuhtli-Xócotl habría sido uno de los nombres más empleados por los nahuas para referirse al fuego divinizado, cuyo culto se había desarrollado en la historia de Mesoamérica, mucho antes de la llegada de los mexicas. Perdido en *la noche de los tiempos*, los indicios más tempranos de su culto, divinización y ulterior antropomorfización se ubican en el horizonte Pre-

Figura 4
Glifo de Xocotitlán. El cerro es coronado por la cabeza del dios Xócotl



Fuente: imagen basada en el Códice Mendocino, tomada de Romero (1993: 270).

clásico, bajo la sombra de Cuicuilco, donde, como se sabe, procede una de las primeras representaciones de quien fuera llamado Huehuetéotl, el anciano dios del fuego (véase figura 5). El dato es puntual y revelador si se considera que recién se ha planteado que, contrario a lo pensado en el siglo pasado, los grupos otomianos habrían sido los moradores primigenios del Altiplano Central (Wright, 2004 y 2005), desde luego, los habitantes de Cuicuilco y, consecuentemente, los forjadores del culto al dios del fuego, cuyo nombre en lenguas otomianas, por desgracia, desconocemos.[10]

En este tenor, los mexicas nombraron al dios del fuego, en una de sus múltiples advocaciones, como Otontecuhtli.[11] Sobra decir que, en el proceso de sujeción de las distintas colectividades que conformaban el orbe mesoamericano y no pudiendo ignorar la relevancia que política y numéricamente

Figura 5
Escultura de Huehuetéotl, procedente de Cuicuilco



Fuente: Wright (2005: 29).

[10] Una aproximación sería *Ts'ita Sibi*; sin embargo, al ser ésta una palabra compuesta por vocablos que se pueden encontrar en el náhuatl, no queda de lado su posible origen y uso para el horizonte Posclásico, cuando los mazahuas experimentaron la nahuatización mexica.

[11] Es evidente, como en su momento lo planteó Soustelle (1993: 13), que el nombre Otontecuhtli es de origen náhuatl y que los mexicas lo acuñaron para referirse al epónimo de los otomianos e incorporarlos a la historia mítica sobre el origen de los distintos grupos mesoamericanos. Resulta poco factible suponer lo contrario, es decir, que los otomíes —otro vocablo náhuatl— hayan tomado el nombre para designarse a sí mismos, a partir del nombre de su dios titular, como sostiene Sahagún (2000: 960).

revestían los otomianos como moradores añejos, los mexicas incorporaron a Otontecuhtli en su calendario festivo-religioso, celebrándolo en la veintena que sugerentemente se llamaba Xócotl-Huetzi.[12] ¿Huehuetéotl y Otontecuhtli serían, entonces, el mismo dios? Por lo que aquí puede colegirse, pareciera que sí.[13]

Dada la relevancia que el fuego tenía para los otomianos, es evidente que los mazahuas no serían ajenos a las implicaciones rituales del fuego, recuperadas aquí rápidamente, y, sin duda, de amplio uso en la vida cotidiana y ceremonial del orbe mesoamericano en vísperas del contacto indohispano. Los mazahuas —al igual que otras colectividades aledañas a su morada— estarían lejos de erradicar su uso, de suprimirlo bajo la sombra colonial. Con razón, y acaso imbuido por el mismo deseo de extirpar las idolatrías que comenzaban a descubrirse entre los indios de otras latitudes, como ocurría en el valle de Toluca, don Diego de Nágera Yanguas, presbítero de Xocotitlán, se daría a la tarea de examinar si entre los mazahuas de su feligresía existían prácticas análogas a las denunciadas por Ponce y, más tarde, por Serna.[14] En su célebre *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua de cosas muy útiles y provechosas para los ministros de doctrina, y para los naturales que hablan la lengua mazahua,* menciona que preguntaba al feligrés, durante la confesión, si había derramado pulque —¿al fuego?—, cuántas veces lo había hecho o si

[12] No es desconocido que los mexicas incorporaron a su panteón y calendario festivo-religioso a dioses procedentes de diversas latitudes. Sin embargo, para los otomíes la integración de su dios epónimo a la vida ceremonial, festiva y religiosa de los mexicas debió tener un significado especial. Dada la presencia numérica de otomíes en el Altiplano Central, donde se asentarían los mexicas, y su indiscutible peso en la historia de este espacio, como moradores antiguos, la veneración a Otontecuhtli, por parte de los hijos de Huitzilopochtli, habría constituido una manera de conciliarse y vincularse con el pasado y con la realidad con la cual, al principio, eran ajenos, tanto como, sabemos, hicieron con Tláloc, el dios agrícola por excelencia a su llegada, de quien tampoco pudieron desembarazarse, venerándolo, por el contrario, en el Templo Mayor, junto con su epónimo, Huitzilopochtli.

[13] Carrasco (1979: 138-146) ya había planteado esta relación. No obstante, estamos ante dos advocaciones de un mismo dios: Huehuetéotl corresponde a un dios viejo y Otontecuhtli es un dios del fuego rejuvenecido. Véase el inciso 2.5 de este texto.

[14] Se plantea esta conjetura porque la obra de Nágera Yanguas es confeccionada y publicada en 1637, justo en un periodo marcado por el ataque y la persecución de las idolatrías de los naturales. Baste con recordar que en 1610, Pedro Ponce de León advirtió las prácticas poco ortodoxas que existen entre los indios del valle de Toluca. Años más tarde, en 1613, 1629, 1654 y 1656, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonzalo de Balsalobre y Jacinto de la Serna, respectivamente, sumaron sus obras al conjunto de tratados contra la idolatría que acompañan al siglo XVII. En este ambiente de desencanto, tras el fracaso inminente de la labor evangelizadora que parece advertirse, y de sospecha de la persistencia del paganismo, es posible conjeturar que Nágera hiciera eco de esta persecución y extirpación de desviaciones que manifestaban los indios en materia religiosa, máxime que su denuncia tenía lugar en sitios próximos a su jurisdicción, como el valle de Toluca. Así lo sugieren varias de las preguntas que recomienda se hagan al feligrés, encaminadas a inquirir sobre prácticas distantes de la ortodoxia cristiana (Nágera, 1970: 17r-v y 26r-29v).

había dicho a alguien que lo derrame (Nágera, 1970: 17v).[15] Relevancia innegable guardaba entonces el fuego entre los mazahuas, ya prehispánicos, ya novohispanos. Rituales de la más diversa índole, y en los cuales estaba presente el fuego, se fraguaban sigilosamente bajo la sombra del dominio hispano.

2.2. Piedra de toque: un santo querido por los naturales

Proporcional al culto y preeminencia que, todavía en el siglo xvii, gozaba el fuego en la vida ceremonial de los indios, la sociedad novohispana habría de guardar una particular devoción al castísimo san José, a quien los naturales —pese a no festejarlo estrictamente y contrario a lo sostenido por William B. Taylor (1999: 434, nota 23), quien ve en su culto una fiesta consagrada a un santo que, según él, fue principalmente patrón de los españoles— habrían de querer. Como señalará Ajofrín, en el siglo xviii la devoción josefina —iniciada desde el siglo xvi— había alcanzado su apoteosis. Por supuesto, los mazahuas y otomíes de los valles de Ixtlahuaca y Toluca no fueron ajenos a este afecto. Por el contrario, dotado de atributos y potestades de tintes agrícolas y de raíces mesoamericanas que, sin duda alguna, jamás habrían de otorgársele allende el Atlántico, san José se vería indianizado entre ambas colectividades indígenas. San José sería el patrón del fuego de los otomíes y mazahuas y, además, encabezaría las siembras del mes.

Los indios conocen a san José como resultado de la difusión que España —activa promotora del culto josefino— realizó en tierras novohispanas durante el siglo xvi.[16] En este tenor, san José fue partícipe de la evangelización

[15] Si bien es cierto que la *Doctrina*... no habla directamente de un derramamiento de pulque al fuego, sino sólo de un derramamiento de pulque —la pregunta es antecedida por otra respecto a si se había nombrado a Dios estándose en juicio o borracho, lo que complica más su interpretación—, no se descarta que se aluda a esta práctica ritual, pues, si se revisa con detenimiento la obra de Nágera se encuentran otros cuestionamientos que tenían el cometido de indagar sobre los agüeros y sueños (Nágera, 1970: 17r). Asimismo, se preguntaba al penitente si se había emborrachado con pulque (Nágera, 1970: 25v-26r), lo cual resulta dos cuestionamientos completamente distintos.

[16] En el Viejo Mundo el realce de la figura de san José —marginada desde los propios evangelios canónicos— era un fenómeno reciente para la época en la cual se realizaba su promoción en Nueva España. A pesar de algunos antecedentes —en la Iglesia oriental desde los siglos iv y v, y en la occidental desde el siglo xii con los carmelitas—, lo cierto es que el culto josefino es más bien marginal durante la Edad Media. Diversos motivos maniobran en esta situación, entre ellos: la ausencia de reliquias, el dudoso papel que san José desempeña en la historia bíblica a juicio de la percepción popular —pese a que los documentos patrísticos se empeñan en favorecerlo— que no deja de verlo como un tonto y burlado servidor de María —tal y como se patentiza en la literatura, el teatro y la iconografía de la época—, lo cual tiende a nublar una posible devoción de hondo calado, o la propia defensa de la virginidad de María, que se realiza en menoscabo del padre nutricio de Jesús, a quien se presenta como un viejo

de los naturales; en 1523 ya presidía la capilla de san José en Tlaltenango, Cuernavaca —fundada por Hernán Cortés—, lo mismo que la capilla de San José de los Naturales en la capital novohispana, fundada entre 1525 y 1529 por fray Pedro de Gante, devoto del santo, como ocurría al otro lado del Atlántico con los miembros de su orden. Desde 1399, los franciscanos profesaban una particular devoción a san José; en 1523 lo proclamaron santo patrono de Flandes, adelantándose, como asienta Luis Weckmann, a las iniciativas que realizaría santa Teresa de Ávila para impulsar su culto en el mundo hispánico (Merlo, 2013: 35, 39-40; Mandujano, 2014: 71-73, nota 166; Weckmann, 1996: 211; Butler, 1969: 602).[17]

De especial relevancia para este estudio es que los franciscanos —los mismos que en el Viejo Mundo habían fijado el 19 de marzo como la fecha de celebración de san José (Mandujano, 2014: 71)— serían los primeros en incursionar en el valle de los mazahuas, durante el siglo xvi.[18] Y, seguro, mediante ellos los mazahuas conocerían al padre terrenal de Jesucristo, en el marco de la evangelización que dejó sólida huella de la devoción josefina entre los naturales, como acusan las crónicas de la época, pues ellos, los seráficos, tomaron a san José "por especial patrón para la conversión de los indios" (Merlo, 2013: 43) y fueron activos difusores de su culto entre aquellos (Mandujano, 2014: 75-76).

Nueva España no era ajena al culto que se gestaba al otro lado del Atlántico. Así que no resulta extraño que en 1555 el Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en la capital novohispana, mandara guardar y celebrar la fiesta de san José y lo declarara abogado y patrón de la naciente Iglesia novohispana, "especialmente para que sea abogado e intercesor contra las

---

impotente o como mero custodio de la virgen. En este contexto, san José tendría que esperar hasta los siglos xv y xvi para que su culto recibiera un impulso decisivo debido a los tres apologistas con los cuales cuenta: Jean Gerson, Isidoro de Isolano y, de particular relevancia para el mundo hispano, el franciscano Bernardino de Laredo, cuya obra *josefina* influiría, quizá en otra de las difusoras de san José: santa Teresa de Ávila. La *Josefina* de Laredo llegó, por lo menos, a Nueva España meridional. Para una mayor explicación de todos y cada uno de estos aspectos véanse los trabajos de Jorge Luis Merlo (2013: 12-38) y Jorge Arturo Mandujano (2014: 11-73).

[17] Al respecto, Giovanni Francesco Gemelli Careri (1976: 144) reporta las misas cantadas que, entre septiembre y octubre, se le dedicaban a san José en la capital novohispana, señalando que la práctica inició en 1688. Concluían justo el 15 de octubre, el día de santa Teresa, "porque se dice que ella la[s] creó".

[18] A pesar de que, arquitectónicamente hablando, no existe ninguna evidencia sobre la presencia de los franciscanos en tierra de los mazahuas, la fundación de un convento franciscano en Xilotepec —área cercana al valle de Ixtlahuaca— y la instalación de esta orden mendicante en Toluca hacen suponer que el espacio fue visitado, por vez primera, por los seráficos (Velasco, 2005: 181 y 214).

tempestades, truenos, rayos y piedra, con que esta tierra es muy molestada".[19] Como corolario de sus acciones, el concilio instituyó su celebración como fiesta de precepto para el arzobispado de México, fijando como fecha de su realización el consabido 19 de marzo, de acuerdo con lo estipulado por la institución romana (Lorenzana, 1768: 67).[20]

La fiesta, sin embargo, era obligatoria para los españoles, no para los indios, a quienes se les reduce el número de fiestas, dado su estado de "miseria y pobreza"; disposición que se mantiene hasta la última centuria del dominio hispano. La festividad de san José no figuraría entre las celebraciones que se delinean para los indios, manteniéndolos exentos, desde el siglo XVI y hasta el XVIII, de festejar al santo patriarca y de guardar su celebración como fiesta de precepto (Lorenzana, 1768: 65-69; Galván, 1859: 135-143; *Concilio...*, 1898: 80-85). Por ello, Taylor (1999: 402) considera su fiesta como española, realizada básicamente entre la llamada "gente de razón", y afirma que, pese a su promoción, "opacado por su esposa y apenas diferenciado de otros santos varones, no alcanzó la esperada devoción popular universal". Por el contrario, el concilio de 1555 se empeñó en sostener que, desde el siglo XVI, el santo contaba con gran veneración lo mismo entre indios que españoles (Lorenzana, 1768: 67). Devoción que es ratificada en 1585 por el Tercer Concilio Provincial Mexicano al aseverar que es "extraordinaria la devoción con que se honra, obsequia y reverencia en esta Provincia al Castísimo Patriarca Señor San José, esposo de María Santísima, por cuyos méritos e intercesión puede creerse piadosamente que Nueva España ha sido favorecida de Dios con particulares beneficios". Justamente este sínodo confirmaría el patronazgo de san José en la Iglesia novohispana, así como su festejo que se celebraría con octava (Galván, 1859: 138).

No obstante, el juicio de Taylor respecto a la opacidad de la devoción josefina, las noticias de los siglos subsecuentes siguen sugiriendo una promoción que lejos está de cesar y que se mantiene, por lo menos para el centro de Nueva España, donde se ubican otomíes y mazahuas. Por otro lado, se debe considerar que, más allá de que estas dos colectividades estuvieran obligadas o no a festejar a san José, la fecha les serviría de cobijo más

[19] Es interesante que un patronazgo similar le sea adjudicado en Puebla un año después, en 1556, pues se le consigna como patrono contra los rayos y tormentas. En 1611 la ciudad le implora su auxilio nuevamente contra estos malestares (Merlo, 2013: 40, nota 4).

[20] Desde 1399, los franciscanos comenzaron a festejar a san José el 19 de marzo. En 1479 gracias a los esfuerzos de Jean Gerson, la fecha se oficializa. La ratificación de la festividad ocurre en 1621 (Mandujano, 2014: 71, nota 166).

al ritual que a la fiesta propiamente dicha, y que a los mazahuas les habría bastado con tener alguna noción del santo para identificar en él al dios del fuego. Esa noción llegaría justamente en el siglo XVI.

San José sería festejado por los españoles, como dispone el concilio de 1555. La Iglesia novohispana lo proclamó su patrón, y su fiesta no sólo la impulsó ésta, sino también Roma cuando en 1621 Gregorio XV la declara celebración de precepto para el orbe católico (Butler, 1969: 602; Mandujano, 2014: 76). Por supuesto, la promoción de san José en tierras novohispanas continuó toda vez que Carlos II decretó el patrocinio josefino sobre la monarquía hispana en 1678, y al año siguiente obtuvo la venia de Roma. Aunque duró sólo un año, pero de inmediato fue revocado —debido a la defensa del patronato jacobino sobre el mundo hispánico—,[21] el patrocinio es sobremanera acogido en Nueva España, pues se le vio como una prolongación del que había iniciado en 1555, y mantenido en años subsecuentes. Identificado como la imagen misma de Nueva España,[22] las expresiones devocionales en torno al santo se diseminaron y multiplicaron a lo largo y ancho del virreinato (Merlo, 2013: 48-51, 54).

En 1680, México, Puebla, Nueva Galicia y Michoacán festejaron la erección de su patrocinio; parroquias, misiones, conventos, colegios, hospitales y hasta expediciones lo tomaron como su protector (Merlo, 2013: 59-60). Además, reconocido por su capacidad para interceder ante los temblores, no le faltan a san José las peticiones para contrarrestarlos, como ocurrió en Oaxaca, Zapotlán y Ciudad de México (Merlo, 2013: 60). A esta última la libró de un terremoto acaecido el 19 de marzo de 1681, prodigio que le vale las misas cantadas en su honor el 19 de cada mes (Gemelli, 1976: 144).[23]

[21] Como anécdota, vale la pena destacar que también Santiago tendría a sus defensores en Nueva España. Es conocido el caso del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas, devoto de Santiago, quien, en mayo de 1683, amonestó a un fraile carmelita por predicar sobre el patronazgo de san José en Nueva España —justo a raíz de la promoción regia revocada—, asegurando que sólo el de Compostela era el patrón de España (Robles, 1972: 41; Saucedo, 1993: 99; Ibarra, 2015: 79).

[22] La identificación de san José con el reino de Nueva España —identificación que la diferenciaba y singularizaba al interior de la monarquía global hispánica— provenía de un siglo atrás. Resulta ilustrativo encontrar que el concilio de 1585, el mismo que había corroborado el patronazgo de san José y su festividad, también instituyera la festividad del apóstol Santiago, igualmente con octava, como la de san José, por ser el "patrono principal y general de España" (Galván, 1859: 138). Con semejantes declaraciones el sínodo, por un lado, no deja de reconocer al virreinato novohispano como parte de una monarquía global que goza del patrocinio jacobino, y, por otro, insiste en su singularidad, patente en el cobijo protector con el cual san José la distingue.

[23] El reconocimiento de san José como un santo capaz de contrarrestar los temblores se mantendrá hasta el siglo XVIII. En 1729, por ejemplo, al ser sacudido el valle de México por repetidos sismos, los habitantes de Ciudad de México traen su nombre a la devoción y al ruego (Saucedo, 1993: 99). Asimismo,

Coronaciones canónicas de su imagen ocurridas entre 1788 y 1794, asistidas de procesiones y fiestas, así como una reproducción inusitada de su figura en retablos, fachadas y altares (Merlo, 2013: 60), y la producción de varios sermones desde el púlpito, también en el siglo xviii, cuyo cometido era exaltarlo (Ibarra, 2015: 79-98) hablan de una devoción josefina que, contrario a lo sostenido por Taylor, lejos estuvo de cesar y verse menguada. Con esta notable e incesante promoción, de la cual serían receptores los indios, las palabras de Ajofrín tienen pleno sentido. En el siglo xviii —la época de mayor auge devocional en torno al santo en el orbe hispánico (Merlo, 2013: 39; Ibarra, 2015: 79)— san José ya contaba con singular aprecio entre los indios novohispanos, quienes "lo quieren mucho" (Ajofrín, 1986: 70).

2.3. Imágenes de largo aliento. La perspectiva etnográfica

Si se quisiera formular una idea más acabada acerca de las implicaciones que san José ocasionaba entre los mazahuas desde el periodo novohispano, así como su estrecha asociación con el fuego, quizá bastaría con acercarnos, de nueva cuenta, a la etnografía contemporánea, la cual vendría a pormenorizar lo que, seguramente, ocurría desde el siglo xvi en el ámbito doméstico y que se mantendría, si se apela a una perspectiva de larga duración, hasta nuestros días con variaciones mínimas.

Desde luego, el vínculo entre san José y el fuego queda perfectamente reconocido entre los mazahuas de Ixtlahuaca, gracias al ritual doméstico realizado el 19 de marzo y registrado en San Miguel Enyege. Sin embargo, el ritual no es exclusivo de los mazahuas, mucho menos de los de Ixtlahuaca. En una dimensión más acabada, los mazahuas y otomíes terminan por advertir la relación señalada y por dibujar las acciones de un día que, indu-

---

Eguiara y Eguren lo llama padrino ante los temblores en un sermón que le dedica (Ibarra, 2015: 97), mientras que las *Gazetas* de finales del siglo aludido refieren no pocas noticias sobre las fiestas y novenarios que se le realizan al santo patriarca con motivo de los temblores u otra clase de siniestros —entre ellos las sequías— que ocasionalmente se presentan, como ocurre en Puebla en 1784. En ese mismo año, el 19 de octubre, la capital novohispana celebra a san José en la catedral como patrón jurado contra los temblores. La manifestación de expresiones religiosas dedicada a san José los días 19 de cada mes es constante. Por ejemplo, el 19 de agosto de 1789 la ciudad de Zacatecas, como consecuencia de una sequía, realiza una procesión con un Cristo, la virgen del Carmen y, desde luego, san José. Actos análogos, con motivo de la escasez de las lluvias, y donde el santo está presente, se registran igualmente en Valladolid (1789 y 1794), Chilapa (1791) y Pachuca (1797). Véanse las *Gazetas de México*, correspondientes al 25 de febrero de 1784; 20 de octubre de 1784; 11 de agosto de 1789; 22 de septiembre de 1789; 2 de agosto de 1791; 29 de julio de 1794, y 22 de julio de 1797.

dablemente, mucho recuerdan a las denuncias de los extirpadores de idolatrías del siglo xvii.

En esta encrucijada, se sabe que los otomíes del valle de Toluca, el 18 de marzo, en las vísperas de san José, acostumbran apagar el fuego de sus fogones. Asimismo, barren y limpian estos espacios para después adornarlos con flores de la región. En el marco de estas acciones rituales, los otomíes consideran que el día "es la víspera de los días que regresan y la iniciación del ciclo agrícola, además de ser [el comienzo de un] año nuevo y tiempo de que el sol calienta nuevamente"; "es el día de la lumbre", iniciando así las ceremonias en honor al "fuego nuevo" (*rayo sibi*) (Vega y Cruz, 2011: 28; Vega citada en Patrick, 2011: 42). Por otro lado, y de vital relevancia para estas líneas, es pertinente resaltar que los otomíes llaman al fogón san José. Elocuentes resultan las palabras de las mujeres cuando, al tiempo de adornar las tres piedras que componen el fogón, le dicen: "go ma biphi nu ma gospi; go ma biphi nu tsi san José", es decir, "voy a adornar mi fogón, mi pequeño san José" (Cruz citada en Patrick, 2011: 43).

Los mazahuas también participan de este evento; por ejemplo, en San Juan Jalpa, San Felipe del Progreso, asisten a la liturgia del día llevando consigo algunos ramos de rosas de castilla (Cruz, 2011: 99), las cuales sirven para adornar el fogón y como ofrenda para las imágenes de san José, a éstas tampoco les faltan cirios en sus altares.[24] Las acciones inician temprano. Las mujeres —quienes durante todo el año tienen el cometido de mantener encendido el fuego en sus hogares e interactuar con él— se convierten en las protagonistas del ritual que en 1986 registrara Esteban Bartolomé Segundo Romero, en Temascalcingo:

> La señora de la casa se levanta entre las 4 y 5 de la mañana para sacar al patio las tres piedras que constituyen el *ngosibi* "casa del fuego" o fogón. Las lava quitándoles el tizne y la ceniza que se les ha adherido durante todo el año, barre el fogón y saca la ceniza a la milpa para fertilizar la tierra. El hombre desde el día anterior se ha dirigido al monte a recoger flores de heno de la temporada que penden de los árboles y peñascos llamadas *ts'indad´a* y *ndandad´a*, que son como una especie de tulipanes silvestres, y *meyde*, "siempreviva".

[24] Es al menos lo que Javier Casimiro Martínez recupera entre los mazahuas de Temascalcingo. El 19 de marzo, explica, "se barre la cocina de la casa, se encienden cirios y, con muchas flores, se colocan al pie de las imágenes de san José". Así se venera al santo. Las noticias recuperadas por Casimiro Martínez pueden consultarse en Morales (1985: 219).

> Una vez lavadas, las piedras se colocan otra vez en su lugar para que en el momento de la salida del sol la mujer proceda a encender el fuego ante la presencia de los miembros de la familia. Hecho esto, se coloca una vela encendida y un ramo de flores que se rocía con pulque, en cada una de las piedras del fogón.[25] Hasta hace algunos años, durante toda la mañana se ayunaba; después del medio día se elaboraban los alimentos.
>
> La señora entierra las brasas de la leña de encino entre la ceniza formada en el día y hace alrededor del fogón una casita con leños apilados, para que tenga con qué encender la lumbre a la mañana siguiente; de otra manera, una mujer que ande pidiendo brasas a otras familias evidencia así que no sabe cuidar el fuego ni administrar su hogar.
>
> […] Se realiza la ceremonia en honor al fuego porque todo el año diariamente se le causan molestias para la cocción de los alimentos. Es por ello que merece ser festejado por lo menos una vez al año (Segundo, 2002: 52-53).

San José sería también el patrón del fuego entre los mazahuas de Temascalcingo, pues como llega a explicar una lugareña: "tenemos que venerar a *Ts'ita Sibi* (pequeño señor del fuego), que es el mismo que san José" (Morales, 1985: 233). El ritual, al margen de advertir la relación entre el santo y el fuego, sería además el propicio para agradecerle al fogón por los favores otorgados, dado que, como señalan los mazahuas, "todo esto lo hacemos para esperar la llegada del señor san José, cada 19 de marzo de cada año. Sólo una vez al año, pues cada rato se molesta al fuego: en la mañana, durante el día, por las noches. Por eso tenemos que adornarle en su 'mero día'" (Morales, 1985: 231).

Según la información recuperada por la etnografía contemporánea, el fuego no deja de estar presente entre los mazahuas. Como en su pasado prehispánico, parte de su vida cotidiana y ceremonial se vería imbuida por el uso de este elemento, que no cesaría de acompañarlos en los rituales de signo agrícola —como el de la Candelaria—, al tiempo de sembrar y al compás de la cosecha, cuando tuviera lugar el encendido de candelas para favorecer el nacimiento del maíz y para celebrar su maduración, respectivamente (Enríquez, 2015: 129, 258). El fuego los asistiría en los distintos rituales de paso: en el advenimiento de un nuevo infante (Iwanska, 1972: 106), en vísperas de contraer nupcias (Segundo, 2002: 51), durante los rituales mortuo-

[25] Segundo Romero alude al derramamiento del pulque que se hace al fuego, tal como se realizaba en la época prehispánica y todavía en el siglo xvii. Hoy por hoy esta ofrenda es inusual. El caso registrado en San Miguel Enyege no da señal alguna sobre su uso; mientras que uno de los informantes de Casimiro Martínez evoca que "antes se rociaba el fogón con pulque pero ahora ya no se hace" (Sugiura *et al.*, 1997: 99, 100; Morales, 1985: 233).

rios, cuando el fuego, presente en los ocotes o candelas encendidas para la ocasión, los escoltaría en su paso al más allá. Por supuesto, desde lo más recóndito del ámbito doméstico, el fuego acompañaría a los mazahuas durante las mañanas y noches. Ahí, junto al fogón, los mazahuas desarrollarían sus actividades cotidianas, donde no faltarían las pláticas con el fuego divinizado o, cuando menos, humanizado, como elocuentemente se ilustra en la siguiente observación, recuperada en Almoloya de Juárez:

> ¡Oh, qué quieres hora! ¿Por qué estás tan descolorido?, ¿qué va a pasar? (pasa otro rato).
>
> Que te digo que, qué quieres, te voy a dar un varazo, pues te estás mueve y mueve y no calientas, qué no quieres que te moleste, no quieres trabajar, ta bien, pues na más caliéntame este [tortilla] y te descansas (Hernández, 2010-2011: 27).

2.4. Las pistas de una reelaboración simbólica. El patronazgo de san José sobre el fuego

En el transcurso del siglo xvi, al calor de la reelaboración simbólica del cristianismo realizada por los indios novohispanos, quienes terminan apropiándose del panteón provisto por éste entre los naturales, san José ocupa el lugar del anciano dios del fuego Huehuetéotl. Es posible pensar que los mazahuas y otomíes, partícipes de la veneración a este dios, presente en su cosmovisión bajo un sinfín de advocaciones (Huehuetéotl, Otontecuhtli, Ocotecuhtli, Xócotl),[26] vieran en el recién llegado al dios del fuego, pues, en última instancia, para ellos podría haber sido uno más de los variados nombres, rostros y desdoblamientos con que contaba el fuego divinizado en el panteón politeísta que, con antelación a la irrupción hispana, habían conformado los grupos indígenas. En el marco del encuentro indohispano y el establecimiento del cristianismo, se les presentaba esta deidad ígnea, a quien los peninsulares llamaban san José.

¿Santo indianizado o dios cristianizado? El proceso que condujo a tal planteamiento, más que sugerir una cristianización del dios del fuego —plausible si los españoles se hubiesen percatado de los símiles que ambos presentaban como para promoverla entre los indios paganos en aras de posibilitar la

[26] Estos cuatro nombres están presentes entre los otomianos. El primero correspondería al dios que los indios del valle de Toluca equipararon con san José, como expresa Serna, los otros tres se refieren al dios titular de los otomianos.

veneración del santo en detrimento de Huehuetéotl—, vislumbra la indianización de san José, emprendida por los naturales, realizada por los mazahuas.[27]

En este proceso, los indios advirtieron los paralelismos existentes entre su panteón con el provisto por el europeo. Luego entonces, correspondería a los españoles darse cuenta de la maniobra fraguada por los indios; ellos repararían, hasta el siglo xvii, en las implicaciones que san José guardaba para los indios del valle de Toluca, aunque no quizá para los mazahuas del valle de Ixtlahuaca, quienes, sin ser denunciados abiertamente, seguirían realizando sus prácticas rituales bajo el cobijo de san José en la más estricta clandestinidad.[28] Sin embargo, la Iglesia triunfaría en un aspecto: mientras que san José ganaría atributos poco ortodoxos, Huehuetéotl y, en última instancia, Otontecuhtli desaparecerían del vocabulario de los indios mazahuas para siempre. Empero, el triunfo sería meramente parcial, pues la asociación establecida entre san José y el fuego sobreviviría, tal como hasta hoy acusan los mazahuas y otomíes de los valles de Ixtlahuaca, Temascalcingo y Toluca.

San José encuentra a Huehuetéotl. Como se ha advertido, en el primer siglo de dominio hispano, los indios de dichos valles ven en el santo a uno más de los nombres y antropomorfizaciones del dios del fuego, reconocido con infinidad de nombres que únicamente conocemos por el idioma náhuatl,[29] la lengua dominante en Mesoamérica a la llegada de los españoles. Los naturales de estos espacios no vacilan en anexar un nombre más. No conforme con esto, lo nahuatizan —se apropian de él—, llamando al fuego Xoxeptzin, es decir, señor san José o pequeño san José (Ponce, 2008: 28). El

[27] En este estudio se entiende por cristianización toda iniciativa emprendida consciente y deliberadamente por el conquistador hispano —concretamente por la Iglesia— en aras de lograr la incorporación del cristianismo entre los indios, valiéndose de los paralelismos existentes entre la religión de Cristo y el paganismo indígena. En este sentido, puede hablarse, por ejemplo, de la cristianización del paisaje novohispano, promovida por la Iglesia novohispana en el marco de su establecimiento visible en los nuevos territorios y verificada con la introducción de los santos que tienden a ocupar el lugar de los dioses prehispánicos, a través de los símiles que presentan ambos panteones. Por el contrario, al hablar de la indianización de los contenidos y formas del cristianismo y, por ende, de su pléyade de santos se alude a la inminente apropiación y resemantización que de unos y otros hicieron los indios, quienes habrían de proceder a la reelaboración simbólica de la religión del conquistador, acudiendo para esto, a su propio marco referencial.

[28] La apreciación se desprende de la siguiente observación. Fuera de la indagatoria que podría sugerir la *Doctrina...* de Nágera Yanguas (1970) (en especial véase nota 17), no hay indicios de una denuncia abierta, como las de Ponce (2008) y Serna (1892), que implicara a los mazahuas en las idolatrías realizadas frente al fuego y los pusiera al descubierto ante la Iglesia. Por ello, siguieron realizando sus prácticas sigilosamente.

[29] Para un mayor detenimiento véase el trabajo de López Austin (1985: 268-269). El propio Jacinto de la Serna (1892: 281) enlista varios nombres para esta deidad, todos procedentes del idioma náhuatl.

paralelismo que los indios tienden entre ambos, según advierte Serna (1892: 281), es uno, pero sumamente decisivo. Sucede que los naturales se percatan de que san José, al igual que la deidad del fuego, es anciano y ordinariamente lo pintan viejo (véanse figuras 5 y 6).[30] La analogía es significativa, pues, de la misma manera, los indios terminan viendo en el también senil Simeón al dios viejo del fuego, llamándolo Ximeontzin, señor Simeón o pequeño Simeón (Ponce, 2008: 28).[31]

Es posible imaginar que en el siglo xvi los indios del valle de Toluca conocieran verbal y visualmente a san José; los españoles, valiéndose de la

[30] La apariencia senil de san José se establece por influjo de los evangelios apócrifos, fuente de la cual beben los artistas medievales, y atizada por la ortodoxia, como consecuencia de la defensa de la virginidad de María (Merlo, 2013: 16). En efecto, el Protoevangelio de Santiago (ca. siglo ii), el Evangelio del Pseudo Mateo (ca. siglo vi), el Libro sobre la Natividad de María (ca. siglo ix) y la Historia de José el Carpintero (ca. siglo iv) aluden a la apariencia senil de san José y a su longevidad —la Historia de José el Carpintero señala que tenía 111 años al morir; no obstante, su cuerpo estaba incorrupto— que son decisivos para fijar la iconografía medieval del santo, por demás, escasa en los primeros años del cristianismo (*Evangelios apócrifos*, 2013: 8, 11, 25-26, 49 y 87-100; Mandujano, 2014: 22-23; Merlo, 2013: 19). Durante el Renacimiento la iconografía del santo comenzó a sufrir una transformación, pues se le empezó a representar como un hombre joven, sin que esto suponga que las representaciones del santo senil desaparezcan inmediatamente. En este rejuvenecimiento contribuye, por cierto, el primero de sus apologistas, Jean Gerson, quien es secundado por Isidoro de Isolano (Merlo, 2013: 33-34; Mandujano, 2014: 55-65 y 70-71).

El santo patriarca pasa a Nueva España, donde, refiere Merlo (2013: 45), en el primer siglo de dominio hispano, el san José renacentista comparte lugar con su mellizo medieval, convergiendo juventud y vejez, decrepitud y lozanía, sin que ninguna de sus dos representaciones termine por consolidarse como la definitiva en el terreno artístico. Hasta la centuria siguiente el san José joven termina por desplazar a su gemelo senil, como ha destacado Mandujano (2014: 65 y 83-126) con varios ejemplos recuperados de la pintura novohispana. Finalmente, para el siglo xviii, la representación de san José como un viejo desgastado quedará atrás (Merlo, 2013: 65). He aquí un problema. La descripción de Jacinto de la Serna: un san José "ordinariamente" pintado como un viejo, no pareciera tener ya cabida en el siglo xvii. ¿A qué se refiere Serna?, ¿cómo debemos interpretar sus palabras, al parecer, desfasadas? Mandujano (2014: 119) no descarta que Serna haya visto en tierras americanas imágenes de san José representado como un anciano, las cuales debieron constituir una excepción a la tendencia que se estaba imponiendo de representar al santo rejuvenecido, y que aquellas imágenes fueran el referente de su juicio, pues Serna no lo refiere en pasado, sino en presente. Por desgracia, Mandujano no encuentra evidencia que avale la existencia de tales representaciones en el siglo xvii, aunque no deja de ver en la destrucción del arte sacro o en su apropiación por parte de particulares, factores que impiden tener un conocimiento certero de la iconografía del santo en aquella época. Merlo (2013: 46-47) encuentra que, por lo menos en el terreno dramático, el santo seguía apareciendo como un viejo todavía hasta el siglo xviii. En este sentido, quizá las apreciaciones de Mandujano no estén del todo alejadas de la realidad, y el desgastado san José siga haciendo su aparición.

A pesar del problema interpretativo, Serna documenta un hecho más que consumado. La asociación que asienta en su manual operó más bien un siglo atrás, cuando las representaciones de un san José joven todavía no se imponían sobre su mellizo senil, como lo harían en el siglo xvii.

[31] A diferencia de lo que ocurre con la asociación entre el fuego y san José, la cual aún pervive entre los grupos indígenas del valle de Toluca, la identificación del fuego con Simeón parece haber desaparecido. No tenemos noticias de que los grupos indígenas del valle de Toluca llamen al fuego con el nombre de este santo que, ciertamente, no tiene la incesante promoción que consigue san José.

Figura 6
San José porta una vara florida. De su anterior apariencia, más tarde rejuvenecida, algo ha quedado en el imaginario colectivo



Fuente: estampa popular.

prédica, no pudieron evitar hablarles a los neófitos de una figura que comenzaba a ser relevante en el ámbito cristiano al otro lado del Atlántico.[32] Como se mencionó, los franciscanos iniciaron la promoción de la veneración del santo en las tierras recién conquistadas. Los indios lo incorporarían a su denso y todavía presente panteón religioso, pues, por el contexto señalado, es difícil pensar que lo hayan ignorado con demasiada facilidad.

Por su apariencia senil, san José les recuerda a los mazahuas al dios viejo del fuego, de quien aún tienen noción en el periodo virreinal temprano, cuando el dominio hispano-cristiano es todavía débil. Así ingresa san José al universo religioso, ritual y simbólico de los indios. Sin embargo, la experiencia del pasado habría sido sumamente decisiva en semejante incorporación.

[32] En particular, para el valle de Ixtlahuaca el lector podría cuestionar si existen representaciones sobre san José, fechadas para el siglo xvi, que nos permitieran apuntar el conocimiento del santo entre los indios de manera visual. No las hay; pero no quiere decir que no las hubiera. A pesar de que tampoco existen localidades que, erigidas en aquella centuria, tuvieran por titular al santo patriarca, no se puede descartar que las imágenes de él estuvieran presentes en las iglesias de las localidades que surgieron en el siglo que nos atañe. Es difícil saberlo con exactitud por varias razones: primero, porque el arte sacro del siglo xvi está prácticamente perdido; segundo, porque lo que las localidades de origen virreinal inscritas en el valle nos pueden develar, en el terreno artístico, procede fundamentalmente del siglo xviii, y tercero, la destrucción y el saqueo del arte sacro oscurecen más el panorama.

Como en tiempos de la preponderancia mexica, en los cuales "era una práctica generalizada que el pueblo conquistado recibiera a los dioses de los vencedores como símbolo de sometimiento" (Rubial, 2010: 115), máxime si aquellos eran lo suficientemente poderosos. Los mazahuas habrían aceptado el panteón religioso de quienes habían derrotado a los mexicas y a sus dioses, y ahora comenzaban a afianzar su dominio sobre el orbe novohispano: los españoles.

Más allá de lo denunciado por Jacinto de la Serna y de lo que alcanzó a observar, se consideran otros aspectos vinculados con el santo que, al margen de su apariencia, muy probablemente terminarían por relacionarlo con el fuego. Primero, es viable conjeturar que los mazahuas, sabedores de la ocupación que se le reconocía al santo —de oficio carpintero—, habrían reconocido definitivamente en él al dios del fuego, que ardía y se manifestaba sobre la madera. Desde esta perspectiva, los mazahuas pudieron haber recordado además a otra de las advocaciones del fuego: Ocotecuhtli, señor de la tea, u Otontecuhtli, señor del pino u ocote. Segundo, enterados los mazahuas de que la festividad de san José tenía lugar cuando, aproximadamente, el equinoccio de primavera irrumpía sobre su valle, con lo cual el astro solar comenzaba a tornarlo cálido, luego de padecer un lapso marcado por el descenso de la temperatura,[33] debió parecerles evidente que él estaba asociado con el sol, es decir, con el fuego celeste.

Su apariencia, su oficio y el contexto de su celebración pudieron haber maniobrado para que el santo fuera percibido por los mazahuas como un dios ígneo. Sólo así se entiende el porqué san José, y no otros santos —los también ancianos san Antonio Abad o san Joaquín—, fue percibido por los mazahuas y otomíes como el senil dios del fuego. Su notabilidad y continua promoción explican el porqué su nombre, y no el de Simeón, trascendió y se mantuvo, entre ambas colectividades, a la hora de identificar al fuego.

En esta lógica, san José ganaría un patronazgo en el siglo XVI, en el centro de Nueva España y, al parecer, únicamente entre los moradores de los valles de Toluca, Ixtlahuaca y Temascalcingo. Igualmente, el concilio de 1555 lo reconoció para el reino novohispano. Entre los mazahuas y otomíes, san José no necesariamente sería el patrón contra las tempestades, los truenos

[33] Las condiciones meteorológicas del valle de los mazahuas se explicarán más adelante, mismas que permitirán al lector hacerse de una idea más amplia de la relevancia que para sus moradores tuvo la fecha de celebración de san José.

y los rayos[34] o, más tarde, contra los temblores, sino más bien el señor del fuego. Y habría de serlo por mucho tiempo más.[35]

2.5. San José, señor del fuego. Una reelaboración otomiana de carácter regional

La identificación de San José con el dios del fuego viejo se restringe al valle de Toluca y, por extensión, a los de Ixtlahuaca y Temascalcingo. ¿Por qué sostener semejante afirmación? Porque sobradas evidencias invitan a esgrimirla como conjetura. Por principio de cuentas, no se puede soslayar que los espacios señalados son habitados, predominantemente, por grupos otomianos y, tras la conquista del valle de Toluca por la Triple Alianza, por nahuas que se diseminan por toda el área. A los otomíes y matlatzincas los encontramos en el valle de Toluca, y a los mazahuas, en los recónditos valles de Ixtlahuaca y Temascalcingo. Sucede que todos estos grupos al igual que los nahuas, veneran al dios del fuego viejo, cuyo culto se desarrolla desde el auge de Cuicuilco, al cual, como moradores añejos del Altiplano Central, contribuyen los grupos otomianos.

Por ser los forjadores de este antiguo culto, los otomianos lo toman como su epónimo. Las fuentes hablan de Otontecuhtli, un dios que describen como un viejo, por un lado, y pintan como un joven, por el otro (véanse figuras 3

[34] Desde luego, no negamos que los grupos otomianos, a sabiendas de lo que había estipulado el sínodo de 1555, vieran en san José a un mediador contra las tempestades, truenos y rayos, toda vez que esto denotaba, además, en el santo patriarca un cierto dominio sobre las fuerzas de la naturaleza, indispensable para la actividad agrícola, de la cual ellos eran conocedores. Con singular dominio sobre estos siniestros, san José se tornaría un santo agrícola entre los mazahuas. Más allá de estos patronazgos otorgados por el concilio, san José asumiría otro patronazgo entre los otomianos, el del fuego, ajeno, eso sí, a los reconocidos en 1555.

[35] El objeto de estudio central no es el análisis del ritual al fuego realizado el 19 de marzo (Enríquez, 2015: 376-379); sin embargo, es preciso comentar un aspecto. Nótese que, mientras que el santo se indianiza, el ritual destinado a celebrar al fuego sigue un camino contrario al del santo: lejos está de mantenerse netamente mesoamericano, viéndose, por el contrario, cristianizado en cierta forma y trastocado, a la postre, por la religión del conquistador. Eso sí, no como acción trazada conscientemente por la Iglesia —como aquí entendemos la idea de cristianización—, sino más bien como resultado de la presencia del nuevo credo religioso en tierras novohispanas y que termina impactando sobre la religión prehispánica. No puede obviarse que la presencia del hispano reviste cambios de distinto alcance en la vida ceremonial de los naturales, pues ahí donde en algunos casos el ritual y el culto a los dioses desaparece súbita y violentamente, en otros se mantiene y sobrevive bajo el cobijo que los paralelismos de la religión cristiana ofrece al indio. El ritual dedicado al fuego se inscribe en esta lógica: se mantiene bajo la clandestinidad, pero se celebra bajo el patrocinio de un santo provisto por el cristianismo que paulatinamente va borrando de la memoria de los naturales al dios del fuego y a sus distintas advocaciones para, finalmente, quedarse con el patronazgo que hoy mantiene por inercia y por fuerza de costumbre.

y 4).[36] La aparente contradicción se disuelve tan pronto se atisba el rejuvenecimiento que experimenta Huehuetéotl en el horizonte Posclásico. Lapso propenso a presentar a los dioses, máxime a los tutelares, como jóvenes vinculados con la guerra. El anciano Huehuetéotl transmuta en el lozano Otontecuhtli, pero con atavíos militares; patrono de los grupos otomianos, aunque renovado.[37] ¿Implica esto la desaparición del dios del fuego viejo? Por supuesto que no, ambos son igualmente venerados por otomíes, matlatzincas y mazahuas. Además, cuentan con la veneración de los nahuas.

La relevancia que tiene el fuego explica oportunamente por qué tan pronto ocurre la introducción de la pléyade de santos provistos por el cristianismo en los valles mencionados, los otomianos identifican en uno de ellos al fuego divinizado.

San José encuentra a Huehuetéotl entre los indios otomianos del valle de Toluca y sus zonas aledañas. La conjetura no es descabellada: su veneración trascendió escondida y sigilosamente en un santo provisto por el panteón cristiano. Las fuentes virreinales que aluden a la asociación que, geográficamente hablando, no parece tener parangón alguno remiten sólo al valle de Toluca.

Son dos las fuentes que refieren la relación que los indios tendieron entre san José y el fuego. La primera, gestada en 1610, corresponde al breve tratado de Pedro Ponce, cura de Zumpahuacán, pueblo ubicado al sur del valle de Toluca. Al hablar de los dioses que los naturales aún veneraban en el siglo xvii, Ponce (2008: 27-28) señala que al fuego lo llamaban Xoxeptzin y Ximeontzin; es decir, san José y Simeón, respectivamente.

Otra fuente sale a la luz en 1656, se trata del manual de Jacinto de la Serna. De acuerdo con Pedro Carrasco (1979: 20), dicho texto, al margen de copiar datos de otros autores para confeccionar su obra —lo menos problemático, pues se puede colegir de qué autores proceden y, por ende, qué espacios refieren—, presenta la dificultad de ofrecer datos que no se sabe de dónde proceden, como la asociación que opera entre san José y el dios del fuego viejo.

[36] Véanse, la Relación de Querétaro (Acuña, 1987: 235), que alude al ya castellanizado Padre Viejo, patrón de los otomíes, que mora en las cuevas de Chiapan, lugar de origen mítico de los otomíes, y de donde estos salen en peregrinación, y el Códice de Huamantla (Aguilera, 2011: 4-7), que presenta al joven Otontecuhtli a punto de emprender una peregrinación, en una cueva.

[37] Compárese el caso de Otontecuhtli con el de Huitzilopochtli, dios epónimo de los mexicas, vinculado con la guerra y el sol, y Curicaveri, dios tutelar de los tarascos y que regía sobre el fuego. Súmese a este complejo de dioses jóvenes y guerreros a Tezcatlipoca, dios de la destrucción, y a Mixcóatl, dios de la cacería. Los cinco forman parte del panteón gestado en el Posclásico, opuesto al panteón anterior, dominado por dioses viejos y agrícolas, como Tláloc.

Según Carrasco, en el primer capítulo —intitulado "De el estado que tenían las idolatrías antes de las congregaciones de los indios a poblado"— Serna habla en general de toda Nueva España e incluye datos que no se conocen por otras fuentes y que no pueden determinarse con exactitud a qué región pertenecen. Pese a ello, algunos casos reportados por Serna correspondan al valle de Toluca, donde él estuvo ejerciendo su ministerio como cura. Justo en este capítulo se encuentra el dato que ha articulado a la presente investigación. ¿Corresponde o no al valle de Toluca? Suponemos que sí, por las siguientes razones.

Primero, la originalidad del texto de Jacinto de la Serna radica en los datos que proceden de su propia experiencia con los naturales, adquirida justamente en el valle de Toluca, así que no se refieren en otras fuentes. Segundo, entre los autores que retoma Serna sobresale Pedro Ponce, cuyos hallazgos —comunicados verbalmente— recupera en los capítulos subsecuentes.[38] Ponce alude a los nombres que adquiere el fuego entre los naturales, Serna no habla ni de Xoxeptzin ni de Ximeontzin, sino de la identificación que los indios hacen al ver en san José y Simeón al dios del fuego. Sólo eso. La descripción de Ponce es parca, la de Serna es rica, pues advierte el móvil de singular identificación. Como ambos santos son *ordinariamente* pintados como viejos, los indios llegaron a ver en ellos al anciano dios del fuego. La discrepancia hace pensar que el dato, si bien algo pudiera deber a Ponce, no deja de ser evidencia de lo que el propio Serna pudo ver en el valle de Toluca.

Luego de referir los diversos nombres con que los indios identifican al fuego, todos recuperados del náhuatl, Serna (1892: 281, las cursivas son mías) señala que: "*Llámanle otros* san Simeón, y otros san Ioseph". ¿A qué otros indios se refiere Serna luego de recuperar los nombres del dios prehispánico? ¿Aacaso esos otros indios no serían los que radicaban en el valle de Toluca (otomíes, matlatzincas y nahuas), donde ejerció su ministerio? Sospechamos que sí. Se debe señalar que las prácticas que involucran al fuego, y que son descritas por Serna (1892: 288-292), son descubiertas en pueblos pertenecientes al valle de Toluca.

[38] Ana Silvia Valdés Borja sostiene, luego de hacer una revisión minuciosa del manual de Jacinto de la Serna, que éste no empleó el tratado de Ponce para su obra, y las veces que lo menciona es porque acudió directamente a él, dada la estrecha relación que existió entre ambos, para ilustrarse sobre algún aspecto que desconocía. De esta forma, expresa lo que le contó, lo que le explicó o mostró. Serna y Ponce se habrían conocido entre 1610 y 1615, cuando el segundo ya se desempeñaba como cura de Zumpahuacán y Serna era beneficiado en Tenancingo (Valdés, 2006: 2-4 y 28-31).

La asociación entre san José con el fuego operó entre los matlatzincas, otomíes y nahuas asentados en el centro-sur del valle de Toluca, según las fuentes virreinales del siglo xvii. Pero ¿qué ocurre con los mazahuas, ignorados por las fuentes consultadas? He aquí el aporte que proporciona la tradición oral y la persistencia de un ritual, pues ambos subsanan el vacío dejado por las fuentes escritas. Los datos referidos son confiables, representan destellos de una asociación continuada en el andar del tiempo. Al margen de que la tradición oral advierte que los otomíes del valle de Toluca siguen identificando a san José con el fuego, se incorpora a los mazahuas en este proceso, fenómeno que tiende a circunscribirse a los grupos otomianos del valle de Toluca.

Como se ha visto, los ecos de la asociación entre ambos entes incluyen a mazahuas de localidades inscritas en los actuales municipios de Ixtlahuaca, Temascalcingo y San Felipe del Progreso, todos ubicados al norte del valle de Toluca. Se puede afirmar en el norte, centro y sur del valle de Toluca participarían de esta reelaboración verificada para un santo y, al parecer, restringida a un marco geográfico específico. Asimismo, se advertirle que otomíes, matlatzincas y mazahuas vieron en san José lo que otros grupos nativos al parecer no vieron: al dios viejo del fuego.

Por el contrario, en otras latitudes, los indios pudieron haber visto al dios del fuego en otros santos que se relacionaban con el fuego o su apariencia se prestaba para tender el paralelismo. Fue lo que pudo haber ocurrido, por ejemplo, entre los nahuas de la sierra de Puebla, donde la etnografía contemporánea registra como santos asociados con el fuego lo mismo al senil san Antonio Abad, quien además ostenta como atributo distintivo una flama —el llamado fuego de san Antonio—, que a san Antonio de Padua —quizá en una suerte de confusión con su homónimo o, cabría plantearse, como resultado de fusionar a ambos santos, por llamarse de igual manera, maniobrada por los indígenas— (Báez-Jorge, 2013: 155-158).

Si bien el ejemplo refuerza la hipótesis sobre la configuración de una reelaboración con alcances regionales bien delimitados —difícil de hacer extensivo a otras colectividades del Altiplano Central—, es innegable que, a pesar de todo, aún queda pendiente un exhaustivo estudio comparativo entre el valle de Toluca con otros espacios, apoyado en la etnografía contemporánea, que corrobore si la deliberada identificación de san José con el fuego fue un fenómeno netamente forjado en los valles de Toluca e Ixtlahuaca o, por el contrario, fue extensivo entre los indios de otras latitudes.

2.6. Las pistas de una reelaboración simbólica. El patronazgo de san José sobre las siembras del maíz

A mediados del siglo xvi, un observador de la época, Alonso de Zorita (1993: 200), advirtió la fertilidad del valle de Ixtlahuaca, visible en la "grandísima cantidad de maíz" que se obtenía en él, y que sería más si no fuera por los estragos que estaba causando la introducción de ganado —verificada en los años en los cuales el oidor asentaba su declaración—, que comía, pisaba y maltrataba las sementeras de los indios. En efecto, la descripción de Zorita, corroborada por otros informes coetáneos que también dan cuenta de la calidad de las tierras, lo mismo para sembrar que para pastar animales (García, 2013: 58, 187 y 406-407), alude a un espacio agrícola (véase figura 2) que explica por qué en él san José asumiría potestades que no se encuentran delineadas en su conceptualización ortodoxa construida en el Viejo Mundo. Como se ha mencionado, entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca, el santo presidiría cada año las siembras del maíz que comenzaban justamente en marzo.

Pero ¿cómo es que san José ganó singular patronazgo entre los labradores mazahuas? Para dilucidarlo es necesario retomar otros atributos del santo, como el contexto meteorológico en el cual tiene lugar su celebración, las características geográficas del valle de los mazahuas y las lecturas —derivadas de todo lo anterior— que estos labradores hicieron de san José.

Llegado el siglo xvi, los mazahuas conocieron a san José, lo identificaron senil y supieron que había sido carpintero. Pero lo que no supieron es que al ser tan escuetos los datos consignados en las fuentes oficiales aceptadas por la Iglesia para el carpintero nazareno, no pocos elementos heterodoxos procedentes de los evangelios apócrifos, que ganaron terreno en el seno de la Iglesia y en el ámbito artístico, terminaron por disponer la figura josefina que ellos estaban conociendo.[39]

[39] Los apócrifos ejercieron notable influencia en la construcción de la imagen josefina, pues, al margen de presentarlo como carpintero, de quien Jesús aprendió su oficio (Evangelio del Pseudo Mateo, Evangelio árabe de la infancia, Historia de José el Carpintero), precisan el papel de guardián que desempeñó con la virgen, más que el de esposo (Evangelio del Pseudo Mateo), consignan su longevidad (Historia de José el Carpintero) y apariencia senil (Protoevangelio de Santiago, Evangelio del Pseudo Mateo, Libro sobre la Natividad de María, Historia de José el Carpintero), y aluden a su muerte (Historia de José el Carpintero). Todos estos aspectos no se encuentran en los evangelios canónicos. Por sí esto no bastara, también contribuirán en la burla de la que será objeto durante el periodo medieval, pues llama la atención que el san José pintado por el Protoevangelio de Santiago ya lo vaticine cuando, a la hora de censar a sus hijos y María, se interrogue: "¿Qué voy a hacer de esta doncella? ¿Cómo voy a incluirla en el censo? ¿Como

Al otro lado del Atlántico, los evangelios apócrifos contribuyeron decisivamente en la apariencia longeva que caracterizaron al santo en sus primeras representaciones, y que dotaron a san José de la vara florida que portaría entre manos en su iconografía y mediante la cual consiguió desposarse con la virgen María.[40] Justo esta vara fue el atributo que resultó significativo para los indios, quienes, con sobradas razones, vieron en el santo un dios capaz de ejercer un dominio sobre la naturaleza (véanse figuras 6 y 7).

Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán (1986: 168), valiéndose de la venturosa coincidencia temporal, expresa que la celebración de san José seguramente debió recordarles a los naturales aquella que hacían los nahuas en honor a Xipe Totec, nuestro señor el desollado, dios de la primavera y del reverdecimiento de la naturaleza (véase figura 8), a quien, como parte de sus festejos, se le proveía de una nueva piel, mediante la cual el dios se renovaba —igual que la vegetación sobre la que tenía dominio— (Caso, 2009: 69-70). El símil de Xipe con san José, más allá de la coincidencia temporal de sus festejos, radicaba en la vara florida que portaba el santo patriarca. Para los indios mazahuas no había duda, ese símbolo advertía que san José, como Xipe, podía reverdecer la vegetación y, por ende, intervenir en el nacimiento del maíz que comenzaba a sembrarse en el mes en que se festejaba al santo.[41]

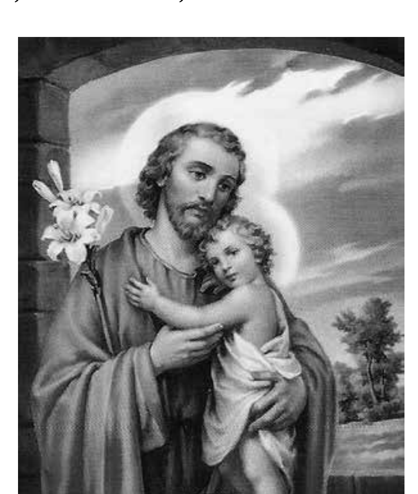
---

mi esposa? Me da vergüenza [comprensible por su vejez]. ¿Como hija mía? ¡Pero si ya saben todos los hijos de Israel que no lo es!" (*Evangelios apócrifos*, 2013: 11). Y, en efecto, la burla lo perseguiría.

[40] ¿Cuál es exactamente el origen de este atributo? Los apócrifos —el Protoevangelio de Santiago, el Evangelio del Pseudo Mateo y el Libro sobre la Natividad de María (*Evangelios apócrifos*, 2013: 8, 25-26 y 49)— aluden a una serie de pretendientes que rivalizan por la mano de María y quienes depositan sus varas con el sumo sacerdote, pues éste espera una señal en alguna de ellas para descubrir con quién la desposaría. La vara de san José se distinguió de las restantes, pues de ella salió una paloma, él obtuvo la mano de María. Particularmente, el Protoevangelio y el Evangelio del Pseudo Mateo en ningún momento hablan del florecimiento de la vara de san José, lo que lleva a Merlo (2013: 24) —siguiendo a Louis Reau— a concluir que este prodigio se estableció acudiendo a la paráfrasis —traslación de pasajes del antiguo al nuevo testamento—, pues el acontecimiento es copia de la historia de la designación de Aarón como sumo sacerdote, cuya vara floreció; además, procede de la visión del profeta Jeremías, quien habla sobre la floración de un almendro. El Libro sobre la Natividad (*Evangelios apócrifos*, 2013: 49) sí habla del suceso de la vara —según el vaticinio que hace Isaías sobre el florecimiento de la raíz de José— y del prodigio de la paloma. Esto sería el punto de partida para fijar este elemento iconográfico de san José. Asimismo, conviene destacar que, avanzado el tiempo, el texto de Laredo y otros de factura hispánica hablan del reverdecimiento de la vara de san José, quien pasaría a Nueva España con este atributo (Merlo, 2013: 37).

[41] A pesar de que la propuesta de Aguirre Beltrán no descansa sobre un dato duro que le permita avalar su afirmación, sino que es un producto de un ejercicio reflexivo, generado a partir de la búsqueda de coincidencias, no se puede descartar. Primero, esta clase de ejercicios reflexivos establecidos entre los panteones indígena y cristiano son moneda corriente a la hora de querer dilucidar lo que los indios pudieron ver en los santos. Difícil de afirmar, pues además de algunas noticias de las crónicas de época, que excepcionalmente permiten conocer el pensamiento de los indios, existe un oscuro conocimiento

Figura 7
San José, más lozano, portando vara florida



Fuente: estampa popular.

El inicio de las siembras del maíz entre los mazahuas tampoco resultaba azaroso. El festejo de san José coincidía con el comienzo del cambio de temperatura en el valle —derivado de la irrupción del equinoccio de primavera— que, de ser fría, se tornaba cálida y templada, lo cual favorecía las siembras de maíz, y en adelante ya no se verían amenazadas por las heladas de meses antes. Por el contrario, los labradores sabían que el sol de marzo comenzaría a calentar la tierra en la cual se sembraría el maíz.[42] En este contexto tenían lugar las siembras, y san José, el mismo que portaba a los ojos de los indios un cetro cuyas implicaciones agrícolas parecían evidentes, las encabezaría a partir del siglo xvi.

al respecto. Por lo general, los indios no dejaron constancia escrita de lo que vieron e hicieron con los santos. Segundo, no se descarta la propuesta de Aguirre Beltrán, pues como coincide con lo que san José significó para los mazahuas: un santo vinculado con el ciclo agrícola del maíz.

[42] La relevancia que, en términos meteorológicos, adquiría la celebración josefina para los labradores del valle de Ixtlahuaca no era gratuita. Desde el siglo xvi, las fuentes virreinales —como la "Suma de visitas" (ca. 1548-1550)— caracterizaban a este espacio como una "tierra llana y fría" (García, 2013: 58, 187 y 406-407). Asechada por heladas frecuentes, derivadas de su altitud, y con un clima frío y seco, un observador del siglo xix llegaría a decir que tan sólo en la primavera se disfrutaba de un temperamento templado (Rivera, 1972: 122). Estas condiciones, sumamente benéficas para las siembras del maíz, las advertirían los labradores.



Figura 8
Xipe Totec



Fuente: imagen de Miguel Covarrubias, basada en el Códice Borbónico (Caso, 2009).

Por último, a partir del reconocimiento que el concilio de 1555 hizo a san José como patrono contra las tempestades, rayos y truenos, en fin, el dominio que tenía sobre las fuerzas de la naturaleza, no es descabellado plantear que los labradores mazahuas vieron en él a un santo capaz de procurar y favorecer su sustento. ¿Quién mejor que él que podía regular las aguas pluviales, tan indispensables para el crecimiento del maíz, y paliar las sequías?[43] ¿Quién mejor que él, cuyo festejo tenía lugar en un contexto sumamente benéfico para el inicio de las siembras, cuando el clima se tornaba óptimo? ¿Quién mejor que él que hacía reverdecer la tierra donde iba a dar el maíz, como daba fiel constancia la vara que tenía en manos?

Al margen de los parecidos entre san José y Huehuetéotl, y que sirvieron a los mazahuas para identificar al santo con el dios del fuego, el carpintero nazareno, en una suerte de desdoblamiento —propio de los dioses prehispánicos—, les recordaría también a Xipe, el dios agrícola, con seguridad venerado por ellos en tiempos del dominio mexica.

[43] Véase nota 23 de este escrito para constatar que, avanzado el tiempo, y en otras latitudes, al santo se le ve como un regulador de las lluvias y mitigador de las sequías, potestad que debe mucho al concilio de 1555.

Conclusiones

Quién diría a la Iglesia novohispana que san José vendría a ocupar un lugar destacado en la regulación del sustento de los labradores mazahuas del valle de Ixtlahuaca, a partir del siglo xvi. Quién diría a la Iglesia que estos labradores, acostumbrados a depender de una pléyade de dioses para la regulación de su precario equilibrio agrícola, forjarían una conceptualización alterna a la reconocida por la ortodoxia católica para san José; pero próxima al espacio e inquietudes de sus artífices. Dicha conceptualización se externaba bajo la sombra de la clandestinidad doméstica y en la cotidianidad de sus acciones en la milpa —espacios que la Iglesia difícilmente pudo observar meticulosamente—. En esta encrucijada, san José sería reconocido como el dios del fuego, quien participaría en el venturoso crecimiento del sustento de los mazahuas al fertilizar sus milpas, y como una deidad agrícola, portadora del cetro que reverdecía, como lo harían después las milpas.

La naciente Iglesia novohispana no se imaginaba que frente a sus maniobras desarrolladas en aras de instituir el cristianismo visible entre los neófitos, los indios participarían de manera activa y decisiva en la reelaboración del credo impuesto por el colonizador, y menos que configurarían un fenómeno religioso de distintas tonalidades: distinto del cristianismo y divergente de la religión que los grupos indígenas prehispánicos habían venido practicando antes del encuentro indohispano. En este proceso, lejos estaría la Iglesia de sospechar que el panteón provisto por ella comenzaría a tornarse —en acción deliberada por los naturales— en un cariz agrícola y a verse posibilitado para regular, mediar, intervenir y obrar sobre el precario sustento de una nutrida masa de labradores. Éstos, apropiándose de los santos, de sus portentosas historias, de sus atributos y de sus apariencias, llevándolos al plano local e inmiscuyéndolos en su quehacer cotidiano, como el agrícola, fraguarían aquellas conceptualizaciones que tanta vitalidad trasluce la perspectiva etnográfica.

Por supuesto, mediante el estudio de estas conceptualizaciones, presentes tanto en la tradición oral de sus artífices como en sus manifestaciones rituales, se advierte la inminente apropiación de los santos por parte de los indios, la pervivencia de una peculiar visión del mundo, la indígena, de la que el panteón cristiano comenzaría a beber, así como las distintas estrategias empleadas por los indios para conservar aquella visión en un contexto distinto y, en ocasiones, adverso para su reproducción. Así, los naturales se

sentirían plenamente identificados y delinearían un panteón particular: los santos regularían en lo subsecuente una actividad de vital relevancia para los indios, como lo era la agrícola. La devoción que los indios les tendrían a los santos descansaría, entre otros motivos, en el papel que asumirían entre los labradores.

En esta visión en conjunto, en los valles de Toluca e Ixtlahuaca, a partir del siglo xvi, san José adquirió una especial aceptación entre los indios, fue el dios del fuego y un regulador de su actividad agraria. Hasta aquí las notas, las reflexiones y las lecturas para un santo indianizado por los mazahuas, hecho a imagen y semejanza de estos labradores.

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Acuña, René (ed.) (1987), *Relaciones geográficas del siglo xvi: Michoacán,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguilera, Carmen (2011), *El Códice de Huamantla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Códices de México, 1).

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1986), *Zongolica: encuentro de dioses y santos patronos,* México, Universidad Veracruzana.

Ajofrín, Francisco de (1986), *Diario del viaje a la Nueva España,* México, Secretaría de Educación Pública (Colección Cien de México).

Báez-Jorge, Félix (2008), *Entre los nahuales y los santos*, México, Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix (2013), *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, México, Universidad Veracruzana.

Butler, Albán (1969), *Vidas de los santos de Butler,* t. 1, edición traducida y adaptada al español por Wifredo Guinea, de la segunda edición inglesa revisada por Herbert Thurston y Donald Attwater, México, Clute.

Carrasco Pizana, Pedro (1979), *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Caso, Alfonso (2009), *El pueblo del sol,* México, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 104).

Cruz López, Moisés (2011), "Comparación del ciclo agrícola actual con el de hace unos diez años en San Juan Jalpa, municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México: evidencia de adaptación al cambio climático", *Ra Ximhai,* vol. 7, núm. 1, pp. 95-106.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2015), *El universo agrícola* jñatro. *Santos, rituales e imaginario entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca*, tesis de licenciatura, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Evangelios apócrifos (2013), traducción de Aurelio de Santos e introducción de Daniel Rops, México, Porrúa (Colección "Sepan Cuantos…", 602).

Galván Rivera, Mariano (1859), *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales ordenes, ilustrado con muchas notas del R. P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús, y un apéndice con los decretos de la silla apostólica relativos a esta Santa Iglesia, que constan en el Fasti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formara un código de derecho canónico de la Iglesia mexicana, publicado con las licencias necesarias por…*, México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores.

García Castro, René (coord. y ed.) (2013), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España, 1548-1550,* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México-Facultad de Humanidades.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco (1976), *Viaje a la Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México (Nueva Biblioteca Mexicana, 29).

Hernández Carmona, María Antonieta (2010-2011), *La participación de la mujer indígena en el proceso de reivindicación de la identidad de la nación* Jñatro *de Almoloya de Juárez, Estado de México, México,* Cartagena de Indias, Universidad Indígena Intercultural / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Fondo Indígena.

Ibarra Ortiz, Hugo (2015), "Estrategias discursivas a favor de San José en la Nueva España, siglo xviii", en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico,* México, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 79-98.

Iwanska, Alicja (1972), *Purgatorio y utopía. Una aldea de los indígenas mazahuas,* México, Secretaría de Educación Pública (SepSetentas, 41).

López Austin, Alfredo (1985), "El dios enmascarado del fuego", *Anales de Antropología,* vol. XXII, pp. 251-285.

López Austin, Alfredo (1999), *Tamoanchan y Tlalocan,* México, Fondo de Cultura Económica.

Lorenzana, Francisco Antonio (1768), *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el ilustrísimo, y reverendo señor don fray Alonso de Montufar en los años de 1555 y 1565 dalos a la luz el ilustrísimo señor don… arzobispo de esta santa metropolitana iglesia,* México, Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hogal.

Mandujano Rocha, Jorge Arturo (2014), *"De la vejez a la juventud". La transición iconográfica y espiritual de la de san José. De su consideración secundaria en el contexto paleocristiano y medieval, a su reivindicación en la pintura novohispana de los siglos xvi, xvii y xviii,* tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mendieta, fray Gerónimo de (1870), *Historia eclesiástica indiana,* México, Antigua Librería.

Merlo Solorio, Jorge Luis (2013), *San José en Nueva España. La devoción josefina a través de la producción artística y literaria de los criollos novohispanos (siglos xvi-xviii),* tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Morales Sales, Edgar Samuel (1985), *La tradición oral y la lengua mazahua practicada en el Estado de México,* México, Universidad Autónoma del Estado de México (Cuadernos de Investigación, 10).

Nágera Yanguas, Diego de (1970), *Doctrina y enseñanza en la lengua mazahua,* edición facsimilar de la de 1637, nota introductoria de Mario Colín, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Patrick-Encina, Geraldine (2011), "El calendario *hñahñu*, un análisis epistémico y semántico para establecer su estructura", *Ra Ximhai,* vol. 7, núm. 1, pp. 41-50.

Ponce de León, Pedro (2008), "Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad", en *Hechicerías e idolatrías del México antiguo,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México), pp. 25-38.

Rivera Cambas, Manuel (1972), *Viaje a través del Estado de México (1880-1883),* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Robles, Antonio de (1972), *Diario de sucesos notables (1665-1703),* t. II, México, Porrúa (Colección de Escritores Mexicanos, 31).

Romero Quiroz, Javier (1993), *Atlas ecológico de la cuenca hidrográfica del río Lerma. Historia*, t. II, México, Gobierno del Estado de México.

Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.

Ruiz de Alarcón, Hernando (1988), *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España,* México, Secretaría de Educación Pública (Colección Cien de México).

Sahagún, fray Bernardino de (2000), *Historia general de las cosas de Nueva España,* t. II, 3ª ed., estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México).

Saucedo Zarco, María del Carmen (1993), "Triunfo parténico de la religiosidad criolla", *Revista Complutense de Historia de América,* núm. 19, pp. 93-107.

Segundo Romero, Esteban Bartolomé (2002), "El culto al fuego, ayer y hoy: un testimonio del pensamiento cosmogónico *teek´o ñatjo jñatjo* (mazahua)", *Expresión antropológica,* núm. 15, pp. 47-54.

Serna, Jacinto de la (1892), *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas,* México, Imprenta del Museo Nacional.

Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí-pame del México central,* México, Fondo de Cultura Económica.

Sugiura Yamamoto, Yoko *et al.* (1997), *Atlas etnográfico de la cuenca alta del río Lerma. Otomíes, mazahuas, matlatzincas y nahuas en los 32 municipios,* t. IV, México, Gobierno del Estado de México.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligresía en el México del siglo xviii,* 2 vols., México, El Colegio de Michoacán / Secretaría de Gobernación / El Colegio de México.

Valdés Borja, Ana Silvia (2006), *Jacinto de la Serna: aspectos de su vida y obra,* tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vega Lázaro, Margarita de la y Lourdes de la Cruz Miranda (2011), *Crónica otomí del Estado de México,* México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Velasco Godoy, María de los Ángeles (2003), "Otontecuhtli-Xócotl. Sus distintas advocaciones", *Arqueología Mexicana,* vol. XI, núm. 61, pp. 68-71.

Velasco Godoy, María de los Ángeles (2005), *La historia de un cambio en el valle de Ixtlahuaca: la formación de un pueblo colonial*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Weckmann, Luis (1996), *La herencia medieval de México,* México, El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

Wright Carr, David Charles (2004), "El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 500 a. C.-1650 d. C.", en Fernando Nava L. (comp.), *Otopames. Memoria del Primer Coloquio. Querétaro 1995,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 323-336.

Wright Carr, David Charles (2005), "Lengua, cultura e historia de los otomíes", *Arqueología Mexicana,* vol. XIII, núm. 73, pp. 26-29.

Zorita, Alonso de (1993), *Los señores de la Nueva España,* prólogo y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Biblioteca del Estudiante Universitario, 32).

Documentos

Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771, se imprime completo por vez primera de orden del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don Rafael Sabás Camacho, tercer obispo de Querétaro (1898), Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes.

Entrevistas

Estela Alejandro Ortiz, San Miguel Enyege, Ixtlahuaca, Estado de México, 18 de marzo de 2013.

Hemerografía

Gazetas de México, compendio de noticias de Nueva España (1784-1809), por don Manuel Antonio Valdés, México, Imprenta de Zúñiga y Ontivero.

La devoción a santa Marta en Nueva España, 1596-1629. Una expresión de religiosidad al margen de la doctrina de Trento[1]

*Magdalena Pacheco Régules**

Introducción

El presente trabajo se inserta en la historia cultural, entendida como la preocupación por lo simbólico y su interpretación. Conscientes o inconscientes, los símbolos se pueden encontrar por doquier, desde el arte hasta la vida cotidiana; un acercamiento al pasado en términos del simbolismo no es sino una aproximación entre otras (Burke, 2010: 15). Este tipo de historia sustenta su existencia en las manifestaciones culturales de los individuos que no pertenecen a las clases pudientes; por ello, la tradición oral, las fiestas y los rituales son algunos de los mejores indicios para acercarse al desarrollo social de los sujetos históricos.

Una de las vertientes históricas que ha llamado la atención de los historiadores de México es la concerniente a la matriz religiosa, de la cual sobresalen autores como Solange Alberro (1992 y 1999) y Antonio Rubial. De este último destaca su estudio hagiográfico *El paraíso de los elegidos* (2010).

El caso que aquí se trata, relacionado con las manifestaciones de devoción heterodoxas, ha sido abordado en España por autores como Pedro Ciruelo (*Tratado,* 1628), Sebastián Cirac Estopañan (1942), Caro Baroja (1992) y María Helena Sánchez Ortega (1984 y 1992), quienes abordaron esta devoción principalmente en la región de Castilla a inicios del siglo xvi. Por su parte, Noemí Quezada (1973) y Araceli Campos (1999 y 2001) fueron pioneras en el estudio de la devoción a santa Marta en Nueva España; ambas

* Universidad Autónoma del Estado de México.

[1] Avances de esta investigación se presentaron en el IV y V coloquios Internacional Imagen y Culturas, efectuados en 2015 y 2016 en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

autoras advirtieron, al igual que sus compañeros españoles, manifestaciones heterodoxas hacia esta santa en el último tercio del siglo xvi y las primeras tres décadas del siglo xvii.

A continuación se ofrece una aproximación complementaria y contextualizada de la devoción, con base en los aportes de Quezada y Campos, y de los hallazgos personales. De ahí se obtuvo una versión casi completa de la devoción heterodoxa a esta santa, falta por explorar el resto de los procesos contra mujeres hechiceras y supersticiosas fuera de Ciudad de México en las últimas tres décadas del siglo xvi.

La colonización del nuevo mundo implicó no sólo la llegada de peninsulares, hombres y mujeres, sino también de saberes, costumbres y tradiciones que fueron difundidos en la naciente sociedad novohispana, como la devoción a santa Marta. En este caso, se abordarán dos aspectos de la manifestación religiosa: uso de conjuros y empleo de la imagen de la santa, los cuales se encuentran contenidos en algunos procesos y denuncias contra mujeres peninsulares, mestizas, castizas y mulatas, acusadas de realizar hechicerías, supersticiones y sortilegios. Los lugares donde se efectuaron las transgresiones fueron Ciudad de México, Puebla y el puerto de Veracruz. La documentación, procedente del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación (agn), comprende los años de 1596 a 1629, y sólo en este lapso se encuentra referencia de la devoción.

Las preguntas que guían el contenido del trabajo buscan profundizar en algunos aspectos significativos que subyacen en este tipo de manifestaciones religiosas; por ejemplo: ¿cuál fue la relevancia de la devoción a santa Marta entre las mujeres novohispanas? y ¿por qué las autoridades inquisitoriales consideraron heterodoxas las expresiones de religiosidad en torno de su veneración?

La hipótesis propuesta sostiene que el fenómeno devocional novohispano debe abordarse desde una visión de conjunto, es decir, es necesario considerar tanto las expresiones ortodoxas como las heterodoxas de los católicos novohispanos para advertir la naturaleza de la religiosidad, las formas que adopta y las funciones que cumple en una sociedad tan compleja. En particular, se debe destacar que la mayoría de las veces las disposiciones de la Iglesia católica novohispana fueron adaptadas por los fieles a sus circunstancias cotidianas, las cuales distaron de corresponder con la realidad social concebida por las autoridades civiles y religiosas; por ello, las manifestaciones de heterodoxia católica deben ser percibidas como ejemplos de las adecuaciones realizadas

por la sociedad novohispana frente a un catolicismo plagado de una ortodoxia incapaz de resolver los temores, angustias y anhelos de una sociedad en formación.

El contenido del escrito se ha dividido en tres partes. En la primera parte se enunciará la situación social de las transgresoras, a quienes las autoridades inquisitoriales concibieron como "ignorantes y malas cristianas", para identificar las circunstancias del ámbito femenino que motivaron la emergencia de una devoción heterodoxa. En la segunda parte se destacará el celo apostólico de la Iglesia católica en el siglo XVI, mediante un breve acercamiento a las disposiciones religiosas relacionadas con la veneración de los santos emanadas, principalmente, de Trento y reproducidas en el Tercer Concilio Provincial Mexicano. En la tercera parte se abordarán algunas expresiones de religiosidad heterodoxa en torno a la devoción de santa Marta. Sobre este punto se retomarán algunos aspectos hagiográficos de la santa que, muy posible, fueron recuperados por las mujeres en su afán de encontrar soluciones a sus atribulaciones emocionales; después se enlistarán las distintas versiones de los conjuros a la santa, y se finalizará con ciertos aspectos contenidos en un proceso en particular en el que resalta el uso pragmático de la imagen de la santa por parte de un grupo de mujeres.[2]

1. La devoción a santa Marta entre las "ignorantes y malas cristianas"

Las mujeres acusadas de efectuar prácticas hechiceriles y supersticiosas fueron consideradas "ignorantes y malas cristianas" por las autoridades inquisitoriales, pues, desde su perspectiva, habían atentado directamente contra la fe y los preceptos de la Iglesia católica porque combinaban elementos sagrados y profanos para sus fines:

> haber cometido delitos contra nuestra santa fe católica, ley evangélica y contra lo que tiene y enseña la santa madre iglesia romana y haber usado de sortilegios, supersticiones y hechicerías, invocando el santo nombre de Dios y de su bendita madre y de los santos mezclando las cosas santas y sagradas con las profanas todo para efecto de conseguir sus torpezas y abominaciones y por querer saber las cosas por venir que solamente consisten

[2] Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Inquisición (RI), vol. 209, exp. 3, f. 1r-55r / 96r-152. Proceso contra doña Leonor Maldonado, mujer de Bernardo Franquis, vecino de la Veracruz. Hechicerías. El expediente tiene dos numeraciones, en este trabajo daremos cuenta de ambas.

> en el libre albedrío del hombre y las presentes y ocultas que solo el demonio las pueden alcanzar, invocándole juntamente con Dios y con los santos para los dichos efectos.[3]

Como veremos más adelante, las mujeres intentaron de forma sutil invertir el orden social establecido mediante la manipulación de la voluntad de sus maridos o parejas.

Esto significa que las creencias y prácticas religiosas de la población novohispana tuvieron gran influencia por los dogmas y preceptos del catolicismo. El sector femenino fue sensible a sus enseñanzas, debido en gran parte a que sus actividades cotidianas tenían relación directa con la asistencia y participación en los distintos oficios religiosos: celebración litúrgica, rosario, hora santa, procesiones y peregrinaciones. Sin duda, tales aprendizajes propiciaron que ellas advirtieran en las oraciones y las imágenes de los santos, en especial en los atributos de estos últimos, elementos que las ayudarían en la solución a sus necesidades emocionales.

Por otro lado, también es necesario advertir que la continua asistencia de las mujeres a los oficios religiosos les proporcionó cierta libertad, de tal suerte que templos, capillas y atrios se convirtieron en lugares no sólo de oración, sino de comunicación e interacción donde pudieron expresar sus dichas, pesares e infortunios; con sutileza se reunieron frente a la mirada inquisitiva de los hombres sin grandes complicaciones. ¿Quién se atrevería a desconfiar de una reunión de mujeres en los espacios religiosos?

Gracias a las declaraciones de las "ignorantes y malas cristianas" es posible conocer el conjunto de situaciones sociales que enfrentaban en su diario acontecer, quienes aludían a la necesidad de contar con el respaldo de un hombre. Por sus declaraciones realizadas en el contexto de su enjuiciamiento, sabemos cómo algunas de ellas fueron objeto de infidelidad, maltrato y abandono por parte de sus maridos o de la pareja en turno, por lo que entablaron nuevas relaciones amorosas; otras, en cambio, se encontraban sin la compañía de un hombre e hicieron todo lo posible por lograr la atención de alguno; algunas más tuvieron que defender su relación matrimonial o libre frente a rivales en turno, y las menos pretendieron la obtención de "salud y fuerzas para su trabajo".[4] Estas circunstancias se encaminan a cuestionar las

[3] AGN, RI, vol. 207, exp. 1, f. 2r. Denuncia del fiscal del Santo Oficio contra Ana de Herrera, mulata, viuda de Juan Sánchez.

[4] AGN, RI, vol. 207, exp. 1, f. 540r. Declaración de Juana García, doncella, respecto a su participación en el caso de Ana de Herrera, mulata.

razones de su proceder y los motivos que tuvieron para contar con el respaldo de un hombre.

En efecto, desde el inicio del proceso de colonización peninsular las autoridades civiles y religiosas consideraron necesario recuperar y difundir los modelos femeniles de comportamiento castellano entre la sociedad en ciernes, situación que implicaba el sometimiento y la vigilancia de las conductas. Al igual que sus compañeras castellanas, las mujeres novohispanas, en particular las de condición acaudalada, vieron reducidas sus posibilidades de existencia a dos condiciones socialmente aceptables: el matrimonio y el estado religioso. Sin embargo, para la mayoría de las mujeres ambos escenarios estaban lejos de su alcance, lograr alguno implicaba contar con capital y una posición social privilegiada. Frente a esta situación se impone la interrogante: ¿qué sucedió con las mujeres de escasos recursos? Una respuesta tentativa se advierte en los casos abordados en este trabajo: mujeres de distintas condiciones recurrieron a prácticas poco ortodoxas con la intención de modificar su situación; por ejemplo, amparadas en la devoción de la santa que nos ocupa.

Antes de continuar, es necesario advertir que aun entre las mujeres que lograban concertar un matrimonio bien avenido, el enlace sacramental no les garantizaba una vida sin sobresaltos. Como ya se refirió, hubo quienes fueron objeto de maltratos y vejaciones por parte de sus maridos, el comportamiento hostil e incluso violento de los varones se asomaba de vez en cuando, sobre todo bajo el influjo de bebidas embriagantes, o cuando el marido hastiado de su relación matrimonial buscaba nuevas experiencias en lechos ajenos. Estas dos situaciones, al menos, fueron aprovechadas por las malqueridas para buscar alternativas que mejorasen su condición adversa. Sobre este último punto, además, debemos considerar que para las autoridades civiles y religiosas, "las mujeres en general carecían de plena capacidad civil; únicamente en caso de viudez podían gozar de este derecho". (Ots, 1986: 95-96). "Las mujeres no participaban de la plenitud del estatus del adulto y eran consideradas criaturas intermedias entre el varón y el niño" (Ramos, 1997: 28). Debían estar sometidas a la autoridad del hombre —padre, tutor, esposo o sacerdote—, según fuese su situación personal.

En consecuencia, resultaba impensable imaginar cualquier indicio de poder femenino, que, de haber existido, se consideraba ilegitimo, negativo y destructivo, puesto que invertía el orden social y sexual detentado por los hombres (Behar, 1991: 200-201). Aquí advertimos la presencia de santa

Marta; las mujeres en condiciones adversas no dudaron en acudir a ella, como un recurso simbólico para cambiar sus circunstancias personales. Las autoridades religiosas al percatarse de esta situación tomaron cartas en el asunto, y procedieron a calificar estas prácticas devocionales como supersticiosas. No conformes con ello, recurrieron al ejercicio punitiva cuando en casos extremos el comportamiento de las mujeres rayaba en escándalo social.

Pero ¿cómo una devoción sancionada por Trento, que debía mover los sentimientos más recónditos de piedad, transitó hacia una veneración heterodoxa? Algunos indicios de la transformación los encontramos en el espíritu mismo de la doctrina tridentina relacionados con la veneración a los santos.

2. Santos para venerar, mas no para interpretar. La normativa tridentina, su recepción en Nueva España y la emergencia de conductas "erróneas"

En distintos momentos del desarrollo histórico de la institución religiosa sus dirigentes han puesto especial interés en atender los asuntos concernientes a los santos, las reliquias y la veneración de las imágenes. En el siglo XVI, a raíz del conflicto suscitado luego de la convocatoria de Martín Lutero para discutir sus 95 tesis sobre la doctrina papal respecto a las indulgencias, la iglesia de Roma se dio a la tarea de definir los dogmas negados por el monje agustino mediante la convocatoria ecuménica celebrada en Trento (Rubial, 2013: 26). Los integrantes del concilio efectuaron una sesión especial para tratar los asuntos relativos a la existencia del purgatorio, la veneración a los santos y las reliquias. En la vigésima quinta reunión del concilio quedaron enunciados los siguientes aspectos: *De la invocación, veneración, y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes* (*El Sacrosanto*, 1785: 448-454), mencionando lo siguiente:

> que los santos que reynan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por los hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo, su hijo, nuestros Señor, que es solo nuestro redentor y salvador; y que piensan impíamente los que niegan que se deben invocar a los Santos que gozan en el Cielo de eterna felicidad, ó los que afirman que los Santos no ruegan por los hombres, ó que es idolatría invocarles, para que rueguen por nosotros.

El contenido del decreto advierte sobre el papel conferido a los santos, al considerarlos intercesores y auxiliares de los hombres ante la autoridad divina, en tanto que comparten el cielo con Jesucristo. En otras palabras, para las autoridades religiosas no había falta alguna en su invocación y veneración siempre y cuando tales acciones se ciñeran a los preceptos marcados por el canon; sin embargo, los integrantes del sínodo adelantándose a las posibles interpretaciones de la feligresía procedieron a normar en los términos siguientes:

> Destiérrese absolutamente toda superstición en la invocación de los Santos, en la veneración de las reliquias y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida; evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten, no adoren las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los Santos.

Para ejercer un mejor control respecto a la invocación y la veneración de los santos y las imágenes, el concilio instruyó y otorgó amplias potestades a los obispos con la finalidad de estar atentos a las manifestaciones religiosas: "pongan los Obispos tanto cuidado y diligencias en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano, y nada deshonesto, pues es tan propia de la casa de Dios la santidad".

Como se aprecia, las disposiciones tridentinas respecto a la veneración a los santos tuvieron como objetivo primordial enfatizar la relevancia de éstos en la creencia y las manifestaciones religiosas de los fieles católicos; además, destacaron que los santos recibirían veneración junto con la virgen María, y se reservó la adoración para Jesucristo, Dios padre y el Espíritu Santo.

Poco tiempo después, las disposiciones emanadas de Trento fueron puestas en funcionamiento en Nueva España en los concilios provinciales segundo (1565) y tercero (1585); sin embargo, ya desde el primero (1555) se consideraron algunos aspectos relacionados con la elaboración de las imágenes religiosas. En el capítulo XXXIV, intitulado "Que no se pinten imágenes, sin que sea primero examinado el Pintor, y las pinturas, que pintare", se anotó lo siguiente:

> Deseando apartar de la Iglesia de Dios todas las cosas, que son causa, u ocasión de indevoción, y de otros inconvenientes, que a las personas simples suelen causar errores, como son abusiones de pinturas, e indecencias de imágenes […]. Por ende, Sancto aprobante Concilio estatuimos y mandamos

> que ningún español ni indio pinte imágenes, ni retablos en ninguna iglesia de nuestro arzobispado y provincia ni venda imágenes sin que primero el tal pintor sea examinado y se le dé licencia por Nos o por nuestros provisores (*Concilios Provinciales…*, 1769: 91).

En el segundo Concilio Provincial Mexicano no se realizó indicación alguna sobre este aspecto. No obstante, en el tercero, efectuado en 1585, en el título XVIII, libro tercero, también se hizo referencia a la veneración de los santos en el apartado intitulado "De las reliquias y veneración de los santos y de los templos", con la instrucción siguiente:

> Toda aquella veneración que se tributa a las reliquias e imágenes de los Santos y sagrados templos, cede en alabanza y gloria de Dios, que se manifiesta glorioso y admirable en sus santos y es autor de toda santidad; y al contrario si las dichas cosas no se honran o son tratadas con algún género de irreverencia, profana y supersticiosamente, se comete grave ofensa contra Dios (*Concilio III Provincial…*, 1859: 321).

La disposición provincial sobre las posibles interpretaciones "erróneas" de los atributos de los intercesores era clara. No había margen para derivar de algunos pasajes de la vida de los santos conductas inapropiadas y razonamientos falsos. No obstante, la realidad contravino lo dispuesto, y las llamadas "ignorantes y malas cristianas" dieron vuelo a su imaginación para ejecutar una serie de operaciones simbólicas extraídas de la hagiografía de los venerables. Veamos el caso particular de santa Marta.

3. El expediente hagiográfico: vida y obra de santa Marta, de "hospedera de Cristo"[5] a dominadora de la tarasque

De acuerdo con la Biblia de Jerusalén y *La leyenda dorada* (Vorágine, 2011: 419-422), Marta y sus hermanos, Lázaro y María, gozaron del cariño especial del Mesías. Los integrantes de esta familia en varias ocasiones dieron posada a Jesús y sus discípulos cuando estuvieron predicando el evangelio en Betania.

[5] En la obra de Santiago de la Vorágine se le denomina de esta manera a la santa, quien, según el autor, fue descendiente de reyes, hija de Siro, gobernador de Siria y de numerosas provincias. De su madre, Eucaria, heredaron Marta y María las plazas fortificadas de Magdalo y Betania y gran parte de la ciudad de Jerusalén.

Narra el obispo de Génova que Marta se esmeraba de manera especial en atender a Jesús, resaltando en ello su simpatía y elocuencia.

Por su parte, Juan, en su evangelio, refuerza la idea de los lazos afectivos de Jesús con los integrantes de la familia de Betania: "Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro" (Biblia de Jerusalén, 1992: 2463). Refiere el evangelista que la mayor evidencia de la amistad entre el nazareno y los hermanos de Betania quedó de manifiesto en la resurrección de Lázaro; tal fue la pena que provocó en el Mesías el deceso del amigo que lo vieron llorar. El milagro obrado por el nazareno en Lázaro da cuenta de la especial predilección hacía los integrantes de la familia de Betania.

La leyenda dorada menciona que tras el deceso y ascensión a los cielos del redentor, sus seguidores sufrieron persecución por parte de los incrédulos; Marta, sus hermanos, san Maximino —quien bautizó a Marta y su hermana, y a quien el espíritu santo confió su cuidado— y otros seguidores fueron obligados a embarcarse en una barca desprovista de cualquier instrumento de navegación y sin alimentos, con el fin deshacerse de ellos. No obstante, destaca *La leyenda dorada* que el Creador los ayudó a sobrevivir de los embates del mar y llegaron sanos y salvos a tierras de Marsella, al sur de la Galia, desde donde se trasladaron a la región de Aix para iniciar su labor de conversión a la fe de Cristo entre los habitantes del lugar, cada uno por su parte.

Por lo que concierne a Marta, Vorágine da cuenta de un milagro que realizó en las nuevas tierras. En la zona boscosa del sur de Francia cerca del Ródano, entre Arlés y Aviñón, existía una especie de dragón, denominado tarasque, que asolaba la vida de los pobladores de esa región, al cual describe en los términos siguientes:

> cuerpo más grueso que el de un buey y más largo que el de un caballo, era mezcla de animal terrestre y de pez; sus costados estaban provistos de corazas y su boca de dientes cortantes como espadas y afilados como cuernos. Esta fiera descomunal a veces salía de la selva, se sumergía en el río, volcaba las embarcaciones y mataba a cuantos en ella navegaban. Teníase por cierto que el espantoso monstruo había sido engendrado por Leviatán y por una fiera llamada onaco u onagro, especie de asno salvaje propio de la región de Galacia, y que desde este país asiático había venido nadando por el mar hasta el Ródano, llegado a través del susodicho río al lugar donde entonces se encontraba. Decíase también que este dragón, si se sentía acosado, lanzaba sus propios excrementos contra sus perseguidores en tanta abundancia que podía dejar cubierta con sus heces una superficie de una yugada; y con tanta fuerza y velocidad como la que llevaba la flecha al salir del arco; y tan calien-

> tes que quemaban como el fuego y reducían a cenizas cualquier cosa que fuera alcanzada por ellos (Vorágine, 2011: 419-420).

La descripción del animal monstruoso justifica en parte el temor de los habitantes, para quienes era imposible acabar con él. Según Vorágine, cuando Marta conoció tan lamentable situación decidió exterminar a la bestia. Cuando fue en su búsqueda sólo llevaba como únicas armas de defensa una cruz, un hisopo, agua bendita y el cíngulo de su túnica. Se internó en la espesura del bosque y encontró a la bestia, quien en esos momentos estaba dando cuenta de un ser humano, situación que aprovechó para acercarse a él sin que percibiera su presencia. De manera sorpresiva, tomó el hisopo, lo sumergió en el agua bendita y roció el cuerpo de la bestia, al tiempo que le mostraba la cruz, lo que provocó de inmediato que la naturaleza de tan fiero animal se transformara en docilidad. Enseguida, se le acercó para atar su cuello con el cíngulo de su túnica y llevarlo fuera del bosque, donde la esperaban los habitantes de la región, quienes al ver sometida a la bestia procedieron a lancetearla y apedrearla hasta matarla. La supuesta proeza de Marta sería uno de los elementos que impulsaron su devoción entre los feligreses con el correr de los años.

La narración de la vida prodigiosa de santa Marta no concluye con este milagro, el hagiógrafo dominico se dio a la tarea de escribir otros pasajes, igualmente extraordinarios, como la resurrección de un joven que murió ahogado, o bien, ya fallecida, haber curado los riñones al rey de los francos, Clodoveo.

No se sabe en qué momento estos pasajes fueron recuperados por las mujeres, pero es seguro que en determinado momento advirtieron en su vida e imagen poderes especiales: en principio, la estrecha amistad con el hijo de Dios, la potestad para dominar bestias, su autoridad para resucitar a los muertos y los milagros obrados después de su deceso.

¿Quién mejor que santa Marta para ejercer el papel de intercesora de las mujeres ante Dios? De figura delicada, Marta se transformó en un ser excepcional. Ella fue para las mujeres más que un ejemplo de santidad y virtudes, la supuesta fuerza y poder de dominio sobre la bestia fue el principal referente para el fomento de una devoción poco ortodoxa.

4. La devoción a santa Marta, un ejemplo de veneración heterodoxa

Noemí Quezada (1973: 225), con base en Dontenville, menciona que la veneración a santa Marta, al igual que el de la virgen María, se originó en la época de las cruzadas; pero según la tradición, fue en 1187 cuando se descubrió el que se supone fue el sepulcro de santa Marta, quien falleció en una cama de cenizas, en el año 70 de nuestra era. Se atribuye su culto cristiano al siglo xvi (1568) con los juegos del rey René. En la región de Provenza, al sur de Francia, fue donde su veneración tuvo sus orígenes, de ahí la devoción habría de extenderse hacia distintas partes de Europa como la península ibérica, donde fue bien acogida.

4.1. La fuerza de la palabra: conjuros a santa Marta

Las supuestas oraciones dedicadas a santa Marta estaban lejos de corresponder con los preceptos ortodoxos de la iglesia. Aunque para las mujeres se trataba de simples *preces*, en realidad su contenido y la carga valorativa atentaba contra la ortodoxia católica, al grado de considerarlas verdaderos conjuros. Éstos se definen como:

> textos que contienen invocaciones y peticiones imperativas a los santos […] los cuales fueron empleados en actos adivinatorios, para saber, por ejemplo, el paradero de personas ausentes o encontrar objetos perdidos. Con los conjuros se pretendió hallar tesoros escondidos, liberarse de prisioneros o convertir a las brujas en botijas, y también se recitaron para satisfacer necesidades amorosas, como enamorar al hombre o mujer deseados, conservar el amor del marido o provocar el regreso del amante (Campos, 1999: 33).[6]

El primer conjuro realizado a esta santa en Nueva España fue localizado por Noemí Quezada, al inicio de la década de los setenta del siglo pasado, cuando se encontraba recabando información para la realización del trabajo intitulado "Santa Marta en la tradición popular" (1973: 228-229). El conjuro se

[6] Araceli Campos (1999: 33-50) clasificó las oraciones contenidas en los procesos y denuncias inquisitoriales contra mujeres consideradas hechiceras y supersticiosas en las tres primeras décadas del siglo xvii. El ejercicio derivó en distinguir entre oraciones, ensalmos y conjuros. El criterio que prevaleció en la investigación fue considerar el objetivo para el cual se emplearon, situación que coincide con la postura de quien esto escribe.

encuentra contenido en el proceso inquisitorial contra Gregoria de Silva, en 1592;[7] a continuación el contenido:

Versión 1[8]
Señora santa Marta, digna sois
y santa, de mi señor Jesucristo huéspeda
y convidada, y de mi señora la virgen
María querida y amada en el monte
Olivete, entraste, con los siete caballeros
encontraste, en gran cuestión
y conquista señora mía los hallaste,
con vuestras santísimas palabras
los amansaste, y adelante pasaste,
con el bravo dragón encontraste,
con la santa cruz de mi señor Jesucristo
lo amansaste, con vuestro hisopo
y calderita de agua bendita lo
rociaste, con la cinta de mi señora
la virgen María lo ataste, y por
la puerta de la ciudad lo entraste,
y a los ciudadanos lo entregaste
veis aquí hermanos míos al bravo
dragón que tanto os ofendió, atado,
ligado y amarrado. Así
como esto señora mía es verdad
así os suplico, que hagáis esto
a esta, o me traigas a mi marido
Fulano… (nombre de la persona).[9]

En este primer conjuro, la mujer solicita la intervención de santa Marta para atraer una pareja. En el contenido se aluden y enfatizan las virtudes de la

[7] AGN, RI, vol. 206, exp. 2, fs. 12r.-92v. Proceso por hechicerías contra Gregoria Silva. Esta mujer a su vez fue acusada de superstición, echar habas, conjurar sortilegios e invocar demonios.

[8] Con el fin de tener una mejor apreciación de las distintas versiones del conjuro a santa Marta se optó por enumerar y presentar de manera individual cada una de ellas. Para una mejor apreciación de su contenido se modernizó la ortografía, la puntuación y la acentuación, del primer aspecto se sustituyeron en algunas palabras las letras "b" por "v", "g" por "h", "mb" por "nv", "q" por "c"; además se utilizaron letras mayúsculas.

[9] AGN, RI, vol. 206, exp. 2, fs. 51rv. Declaración de Gregoria de Silva en su proceso. Ante las autoridades inquisitoriales recordó haber sido increpada en la Veracruz por "haber hecho decir a una Inés de Morales por medio de Magdalena Márquez, amiga de esta, allí en la Veracruz una oración a santa Marta para efecto de casarse ésta con un Bartolomé de Silva que es difunto, siendo esta soltera". Noemí Quezada no proporcionó mayores referencias de este caso en el contenido de su trabajo.

sierva de Dios: haber tenido especial amistad con Jesús y su madre, y la facultad de dominar al fiero dragón o tarasque; aspectos que dotaron de fuerza especial a la imagen de la santa, lo que conllevaba una alta posibilidad de lograr la petición: traer al marido.

En 1593 se llevaron a cabo dos procesos inquisitoriales en Ciudad de México contra la española Inés Osorno y la castiza Mari López, acusadas de realizar hechicería. En sus procesos encontramos cuatro versiones del conjuro a santa Marta,[10] las cuales se reproducen a continuación:

Versión 2
Señora santa Marta, digna sois y santa de mi señor
Jesucristo querida y amada huéspeda y convidada
por las puertas de Maceda entraste con los
caballeros encontraste. Señora santa Marta por el
monte Talancon entraste y la sierpe encontraste
con el hisopo de agua le rociaste con la cinta
de la virgen María la ataste, al pueblo la
llevaste y así la entregaste, mansa y leda
y queda ansí como esto es verdad os suplico me
traigas a Fulano (declarando la persona a quien quiera
traer) manso y ledo y quedo y atado y ligado
después de sus manos y de cuantos miembros en su cuerpo son
que no pueda estar ni reposar hasta que a mí venga a buscar.[11]

Versión 3
Señora santa Marta digna sois y santa de mi señor Jesucristo querida
y amada y huéspeda y convidada, al monte Tarascon
entraste y con la sierpe y dragón encontraste
y con vuestras santas palabras los amansaste y con unas
santas palabras los amansaste y así como lo amansaste
me amanséis a Fulano y me lo traigas.[12]

[10] Las cuatro versiones del conjuro las localicé en el AGN para elaborar la tesis de maestría. Estas versiones no están enunciadas en los trabajos de Quezada y Campos.

[11] AGN, RI, vol. 206, exp. 4, fs. 163 rv. Declaración de Inés de Osorno, en el proceso de Juana de Añasco, en ella refirió que una mujer llamada Bosmediano, que es difunta, viéndola afligida porque un hombre con quien tenía amistad la dejaba le dijo: "que para que no la dejase le enseñaría una oración a Santa Marta [la oración se hace de rezo] con una candela de uso teniendo delante la imagen de Santa Marta, nueve veces".

[12] AGN, RI, vol. 206, exp. 4, fs. 230v. Declaración de la castiza Mari López, quien mencionó: "la oración de Santa Marta [las cursivas son mías] la aprendió para efecto de atraer a los hombres, aunque no la ha usado". La misma versión es mencionada en el proceso contra Inés Osorno, AGN, RI, vol. 206, exp. 7, fs. 252r.

Versión 4
Marta, Martilla, la diabla que no la santa
la que en los infiernos anda, la que a los diablos
manda, conjúrote con Satanás y Barrabás
que vayas a Fulano y me lo traigas a mi
querer y a mi mandar.[13]

Versión 5
Señora santa Marta digna sois
y santa de mi señor Jesucristo querida
y amada, huéspeda y convidada
por las puertas de Maceda entraste
con los caballeros encontraste.
Señora santa Marta
por el monte Talancón
entraste, a la sierpe encontraste
con el hisopo de agua la rociaste
con la cinta de la virgen María la ataste
al pueblo la llevaste y allá la entre
gaste mansa, leda y queda y ansí
como esto es verdad os suplico que me traigas
a Fulano (declarando la persona a quien
querían traer) manso y ledo, y quedo
y atado y ligado de sus pies y de las
manos y de cuantos miembros
en su cuerpo son que no pueda estar
ni reposar hasta que a mi venga
a buscar.[14]

De nueva cuenta, el contenido de los conjuros permite advertir una constante: los momentos significativos de la vida de la santa, la estrecha amistad con Jesús, el sometimiento de la sierpe o el dragón, la alusión a la tarasque y la súplica para someter la voluntad de la pareja.

La última versión del conjuro en el siglo xvi fue referida por Noemí Quezada, la cual fue realizada por Inés de Villalobos en la ciudad de Veracruz en 1594.

[13] agn, ri, vol. 206, exp. 6, fs. 231v. María López, en el proceso contra Juana de Añasco, mencionó que la oración se la enseñó Bosmediano, difunta, y que la aprendió “para efecto de atraer a los hombres”.

[14] agn, ri, vol. 206, exp. 7, fs. 259r. Inés Osorno, en su proceso, mencionó que “una mujer que se llamaba la Bosmediano […] viéndola afligida porque un hombre con quien tenía amistad la dejaba le dijo que para que no la dejase le enseñaría una oración de santa Marta y se la enseñó”.

Versión 6
Señora santa Marta
Huéspedes y convidados tuviste
Yo soy Inés de vuestro corazón,
Y vos sois Marta de mi corazón
Yo soy la huéspeda
Convidadme vos que yo vengo a comer,
Donde vas sentenciado juez de nuestra sentencia
Con tu cuerpo de inocencia
Tu corazón de sapiencia
Adonde vas tú, Marta
Que aquí está un bravo león,
Lerdo y cuerdo, ligado y encadenado
Y dado a la mala ventura
Marta mía, vos mal le trairés
Atado a mis pies
Convídame vos Marta
Pues vengo a que me convidéis.[15]

Conocemos otras versiones del conjuro gracias a las declaraciones de las transgresoras enjuiciadas a lo largo de las tres primeras décadas del siglo XVII, sobresale una versión del conjuro a Santa Marta la mala.[16] A continuación el resto de los conjuros.

Versión 7
Señora santa Marta, digna sois y santa
de mi señor Jesucristo querida y amada, mi señora
la virgen María huéspeda y convidada.

Al final del conjuro se debían rezar nueve avemarías y nueve padrenuestros, con la intención de darle más fuerza a la petición.[17]

[15] AGN, RI, vol. 206, exp. 9, fs. 51r-52v. Declaración de Inés de Villalobos por "usar de la imagen y oración de Santa Marta con malos fines".

[16] Algunas de las oraciones que aquí se presentan se encuentran enlistadas en la obra de Araceli Campos (1999). Sin embargo, me di a la tarea de consultar de manera directa la información referida por Campos en los documentos inquisitoriales y me percaté de algunas omisiones o errores de las versiones citadas.

[17] AGN, RI, vol. 271, exp. 12, fs. 22v. Proceso contra Juana Bautista, natural de la ciudad de Sevilla en Triana, viuda vecina del pueblo de Taliscoya, junto a Alvarado en esta Nueva España. Catalina de Osorio, testigo en el proceso, natural de la ciudad de Sevilla y vecina del pueblo de Taliscoya, mencionó en su declaración que oyó decir a Juana Bautista la oración *Conjuro a Santa Marta* (las cursivas son mías).

Versión 8

Señora santa Marta digna sois
y santa de nuestro señor Jesucristo
querida y amada, de la virgen santa
María huéspeda y convidada, señora
santa Marta por el monte Olivete
entraste, con la serpiente brava encontraste,
con vuestro hisopo y agua bendita
lo rociaste, con vuestro bendito
cinto la ataste, así como creo que
esto es verdad lo que mi corazón os
pide me otorgad.[18]

Versión 9

Señora santa Marta, digna sois
y santa, de mi señor Jesucristo querida
y amada, de la virgen María huéspeda y convidada.
Por el monte Olivete entraste
con la serpiente brava encontraste,
con el hisopo y agua bendita la
rociaste, con una cinta la ataste
Y luego había que rezar cinco padrenuestros y cinco avemarías.[19]

Versión 10

Santa Marta, Marta, digna sois y santa
de mi señor Jesucristo huéspeda y convidada
y de mi señora la virgen María, querida y amada
en el monte Olivete entraste
con los siete caballeros encontraste
en gran cuestión y conquista señora mía los hallaste
con vuestras mansísimas palabras lo amansaste
y adelante pasaste
con el bravo dragón encontraste
con la santa cruz de mi señor Jesucristo lo amansaste

[18] AGN, RI, vol. 283, 2ª parte, s/e, fs. 544r. Comparecencia de Leonor Ruiz, viuda de Bartolomé Rodríguez, fundidor, natural de la ciudad de Sevilla, vecina de la ciudad de México. Esta mujer se presentó por cuenta propia ante las autoridades inquisitoriales a declarar que rezaba la oración [Santa Marta] con el fin de que nuestro señor le diese salud a su marido. La foja donde aparece el conjuro no está en la comparecencia de Leonor Ruiz.

[19] AGN, RI, vol. 283, 2ª parte, s/e, fs. 540v-541r. Declaración de Magdalena Guerrero, mujer de Juan González de Valdez, vecina de la ciudad de México. Guerrero declaró que rezaba las oraciones ofreciéndolas a la posición de nuestro señor Jesucristo, pidiendo a la bienaventurada santa Marta le alcanzase paz y le diese salud para tener fuerzas para trabajar y sustentar unas huérfanas que tiene en su casa y salud para sus hermanos que estaban enfermos.

con vuestro hisopo y calderita de agua bendita lo rociaste
con la cinta de mi señora la virgen María lo ataste
y por la puerta de la ciudad lo encontraste
y a los ciudadanos lo entregaste
veis aquí hermanos míos al buen dragón
que tanto os ofendió, atado, ligado, y amarrado
así como esto señora mía es verdad os suplico
que hagáis esto, esta.[20]

Versión 11
Señora santa Marta digna sois y santa,
de mi señora la virgen querida y amada,
de mi señor Jesucristo huéspeda y convidada,
por el monte Tabor entraste con la fiera sierpe encontraste,
brava y fuerte estaba,
con la cruz y el agua bendita la rociaste y conjuraste,
y con ella cabalgaste, y al gran pueblo la llevaste
y a los caballeros la entregaste,
y dijiste y hablaste, veis aquí la fiera sierpe atada,
ligada, contenta, papada,
mansa y queda de los pies, de las manos,
del corazón, y de todos sus miembros cuantos en su cuerpo son,
así como esta oración y conjuro
es verdad, me traigas a mi marido
manso, ledo y quedo, de las manos, de la boca, del corazón,
y de todos sus miembros cuantos en su cuerpo son,
y que no lo pueda detener la noche oscura,
ni ninguna mujer ni criatura.[21]

Versión 12 (Santa Marta, la buena)
Señora mía santa Marta digna sois y santa,
de mi señora la virgen querida y amada,
de mi señor Jesucristo huéspeda y convidada,
Benditos sean los ojos con que
a mi señor Jesucristo miraste

[20] AGN, RI, vol. 206, exp. 2, f. 85rv. Publicación del proceso de Gregoria de Silva por supersticiosa y por hechicerías.

[21] AGN, RI, vol. 316, exp. 13, fs. 285r-287r. Testificación de Ana Hernández, india ladina, mujer de Francisco Esteban, indio, sastre, en la denuncia realizada contra su tía María de los Reyes, viuda mestiza, por supersticiosa, quien “la aconsejó, que para amansar al dicho su marido usase rezar las oraciones de santa Marta porque eran de mucho efecto para estos casos y que ella por medio de dicha oración había amansado a su marido y traía a su voluntad a los demás hombres que quería para que le diesen cuanto tenían y no la riñesen, ni fueran mal acondicionados con ella”.

Bendita sea la boca
con que a mi señor Jesucristo hablaste.
Benditas sean las manos con que
a mi señor Jesucristo manjares guisaste.
Señora mía santa Marta en el monte
Tabor entraste
con la sierpe mala encontraste
con vuestro hisopo agua le echaste,
con una cinta la ligaste
en ella cabalgaste y por la ciudad entraste
y a los jueces la entregaste
y así dijiste catad, aquí la serpiente
que tanto mal os hacía
así como esto es verdad ansí
me traigas a Fulano.[22]

Versión 13 (Santa Marta la buena)
Madre mía santa Marta digna sois y santa
de mi señor Jesucristo querida y amada
de la virgen santísima huéspeda y convidada
en el monte Olibete entraste
con la sierpe fiera encontraste
brava la hallaste,
con vuestros santos conjuros la conjuraste
con vuestro hisopo la rociaste,
con vuestra cinta la ataste
con vuestro pie la quebrantaste
a los caballeros de la franconquista se la entregaste.
Caballeros amigos de mi señor Jesucristo,
veis aquí a la serpiente brava que brava estaba
mansa, queda, lega y legada, humilde y atada.
Madre mía santa Marta
con aquellos conjuros que conjuraste la serpiente
me conjuréis a Fulano
y así me lo pongáis
manso, lego, legado
como pusiste a la serpiente.[23]

[22] AGN, RI, vol. 342, exp. 23, fs. 1r-96v. Proceso criminal contra Juana de Valenzuela, vecina de la ciudad de la Nueva Veracruz y natural de Castilla, por supersticiones y hechicerías. En la declaración de Valenzuela ante las autoridades inquisitoriales manifestó que "estando juntas en casa de Leonor de la Gasca, difunta, Inés de Godoy y doña Catalina de Astudillo, junto con Valenzuela, echaron las suertes de habas y en la misma ocasión Mencia de Villalobos refirió que había una oración de santa Marta, la buena".

[23] AGN, RI, vol. 366, exp. 14, f. 223r-v. Declaración de Benita de Castillo ante el comisario del Santo Oficio y por descargo de su conciencia se denuncia a sí misma por haber realizado conjuro de habas y

Versión 14
Marta, Marta no la digna ni la santa,
la que los demonios ata y encanta.
Marta, vamos a Fulano a hacer la cama
de espinas, de abrojos, a las
sábanas sean de setenta y seis mil
provincias, para que sin mí no pueda
estar ni reposar.
Marta, yo te conjuro con Barrabás con
Satanás, con Volcanos y con
cuantos diablos en el infierno son.[24]

Versión 15
Beata santa Marta.
No soy beata, santa Marta,
la que el hombre vivo aguarda
la que el hombre vivo aguardo
que lo quemo, que lo abrazo
en fe, amor y caridad.
Yo os ruego, beata santa Marta,
que de ahí os quitéis
y al cabo de la mano manca me prestéis
y en su corazón de Fulano se lo cavéis.[25]

Versión 16 (Santa Marta la mala)
Marta, en vos aviola fuerte
vos avíes de ir a Fulano y me avíes de traer.[26]

Versión 17 (Santa Marta la mala)
Marta, Marta,
no la digna ni la santa
la que los polvos levanta
la que las palomas espanta,
la que entrando en el monte Taburón
con tres cabras negras encontró,

---

varias oraciones, entre ellas la de santa Marta, versiones buena y mala y otras hechicerías "por la necesidad de saber si el religioso la quiere bien". En el caso, Benita Castillo refiere que María de Velazco, Ana María y Mónica, mulata libre, le enseñaron el conjuro, las oraciones y las prácticas hechiceriles.

[24] AGN, RI, vol. 341, exp. 1, fs. 76r-85r. Declaración de Leonor de Isla, mulata. En su proceso dijo que aprendió *tres versiones* (las cursivas son mías) de las oraciones de santa Marta, por Isabel de la Parra y doña Antonia, primera versión.

[25] AGN, RI, vol. 341, exp. 1, fs. 76r-85r. Declaración de Leonor de Isla en su proceso, segunda versión.

[26] AGN, RI, vol. 341, exp. 1, f. 82v. Declaración de Leonor de Isla en su proceso, tercera versión, ésta se encuentra contenida en la publicación de su caso, inserto entre los fs. 158r-177v.

tres cucharadas de cachas negras cogió
tres negros quesos cuajó,
en tres platos negros los puso
con tres cuchillos de cachas negras los cortó,
con tres diablos negros los conjuró
y así te conjuro yo.
Yo te conjuro con el diablo de la cizaña
yo te conjuro con el diablo de la maraña,
yo te conjuro con el diablo de la guerra,
al tiangues los sacó Fulano
los compró y a su casa los llevó
entre él y Fulano y Zutano los comió
comiéndolos tengan el gusto y el contento que tienen
el perro y el gato debajo de la mesa,
estén siempre con cizaña y maraña y guerra.[27]

Versión 18 (Santa Marta la mala)
Marta, Marta
no la digna ni la santa,
la que los demonios ata y encanta
Marta, vamos a Fulano a hacerle la cama de espinas y abrojos
y las sábanas sean de setenta y seis mil provincias
para que sin mí no pueda estar ni reposar.

Marta, yo te conjuro con Barrabás,
con Satanás, con Volcanás
y con cuantos diablos de infierno son.

Y que acabadas estas palabras se prosigue contando desde cuatro hasta nueve y luego se dice:

Marta
en vos cupo la suerte,
vos habéis de ir
y a Fulano no habéis de traer.[28]

Hasta aquí las versiones del conjuro, cuyo conocimiento nos advierte sobre dos asuntos: las distintas situaciones personales de las mujeres denunciadas

[27] agn, ri, vol. 366, exp. 14, f. 223v. Esta versión del conjuro a santa Marta se encuentra contenida en la declaración de Benita del Castillo.

[28] agn, ri, vol. 341, exp. 1, fs. 161v. Versión contenida en la publicación del proceso de Leonor de Isla.

y las manifestaciones de religiosidad expresadas por las "ignorantes y malas cristianas".

4.2. Ver para creer: el poder de la imagen de santa Marta

En 1973 Noemí Quezada localizó en la documentación inquisitorial un proceso efectuado contra la sevillana doña Leonor Maldonado, vecina de la ciudad de Veracruz, acusada de hechicera y supersticiosa.[29] En el expediente se incluía una imagen de santa Marta, propiedad de Catalina Vermudez.[30] Con base en la información del proceso, se sabe que ésta la prestaba a otras mujeres para que, frente a su imagen, rezaran conjuros, tal y como sucedió con doña Leonor. A continuación el recuento de los sucesos.

Febrero de 1596, el doctor Matos de Bohorques, fiscal del Santo Oficio, se presentó ante las autoridades inquisitoriales para denunciar a doña Leonor Maldonado, mujer de Bernardo Franquis, vecino de la ciudad de Veracruz, de la siguiente manera:

> Y digo que por información que está en el número de los registros de este Santo Oficio de que hago presentación consta la susodicha haber cometido delitos contra nuestra santa fe católica, ley evangélica y contra lo que tiene y enseña la santa madre iglesia católica romana y haber usado de hechicerías, sortilegios y supersticiones mezclando el nombre de Dios y de los santos, pretendiendo saber las cosas por venir y que consisten en el libre albedrío del hombre sólo para fin de sus deshonestidades y torpedad creyendo que

[29] AGN, RI, vol. 209, exp. 3, fs. 1r-55r/96r-152. Proceso contra doña Leonor Maldonado, mujer de Bernardo Franquis, vecino de la Veracruz por hechicerías. El expediente tiene dos numeraciones, para efectos de este trabajo se consideraron ambas. Todo parece indicar que la imagen fue confiscada por las autoridades inquisitoriales a su propietaria, Catalina Vermudez, para anexarla al proceso inquisitorial de doña Leonor Maldonado, la cual estuvo integrada al documento hasta los primeros años de la década de los setenta del siglo pasado, situación de la que dio cuenta la doctora Noemí Quezada en su trabajo "Santa Marta en la tradición popular".

[30] Las autoridades del AGN preservaron las imágenes contenidas en gran parte de los documentos novohispanos, mediante su agrupación en el *Catálogo de Imágenes e Ilustraciones*. Por extrañas razones, la imagen de santa Marta no fue resguardada en los acervos de la mapoteca; el personal de este lugar desconocía la procedencia e identidad de la imagen. Afortunadamente, gracias a la referencia de la doctora Quezada, a mi indagación y a la buena memoria del personal del AGN, se localizó de nueva cuenta la imagen. Después de esto, los encargados de la mapoteca realizaron una ficha técnica para identificarla. Hoy por hoy se puede consultar mediante la siguiente referencia: AGN, Indiferente, 1ª parte, núm. 13.

> el demonio puede saber las dichas cosas por venir que sólo Dios lo sabe y trayendo a los santos por cooperadores y partícipes de sus maldades.[31]

En la denuncia es posible advertir las circunstancias que las autoridades inquisitoriales consideraron transgresoras respecto al actuar de esta mujer. En principio, su conducta atentaba contra los preceptos de la fe católica, pues implicaba una triple ofensa: hechicerías, sortilegios y supersticiones, en las que el nombre de Dios se pervertía, al tiempo que la virtud de los santos como mediadores entre Dios y los hombres se corrompía al considerarlos sus ayudantes y colaboradores.

Al parecer, las autoridades inquisitoriales percibieron la gravedad del caso de doña Leonor Maldonado, debido a que detectaron la existencia de una estrecha red de comunicación femenil. El 7 de mayo de 1596 emitieron la orden para traerla presa a Ciudad de México, notificación que fue recibida el 29 de junio por el notario del Santo Oficio de Veracruz y puerto de San Juan de Ulúa, fray Francisco Carranco, guardián del convento de San Francisco, quien procedió a comunicar la noticia a doña Leonor. Una vez que esta mujer supo del requerimiento envió solicitud a las autoridades inquisitoriales para que le concedieran una prórroga a su presentación, debido a problemas de salud, pues tenía las manos inflamadas y dolor de piernas. Las autoridades le concedieron 10 días. Maldonado se presentó hasta el 19 de agosto de 1596.[32]

Un día antes de la presentación de doña Leonor, las autoridades inquisitoriales encarcelaron a Catalina Vermudez, propietaria de la imagen. Ésta dijo ser mujer de Baltazar de Espinosa, barbero, vecino de la Veracruz, natural de la ciudad de Sevilla, de 37 o 38 años de edad. Esta mujer fue acusada de "haber usado de hechicerías y supersticiones echando suertes y hecho conjuros mezclando las cosas santas y divinas con las profanas pretendiendo saber las cosas por venir y que consisten en el libre albedrío del hombre y que sólo Dios las puede saber".[33]

Como se mencionó, a través de la declaración de Catalina las autoridades corroboraron la existencia de una red femenil de comunicación, tejida en torno a los conocimientos hechiceriles, sortílegos, supersticiosos y solida-

[31] agn, ri, vol. 209, exp. 3, fs. 97r-v. Denuncia contra doña Leonor Maldonado, vecina de la ciudad de Veracruz.

[32] agn, ri, vol. 209, exp. 3, fs. 9v/106v. Declaración de Catalina de Vermudez.

[33] agn, ri, vol. 209, exp. 3, fs. 106r, de la segunda numeración.

rios.[34] Con base en las declaraciones recogidas por el secretario del Santo Oficio, resultó que varias mujeres, conocidas de Catalina, recurrieron a la adivinación y utilizaron una taza llena de agua y a una mujer preñada para realizar el pronóstico; otras pronunciaron la oración de san Julián y usaron hierbas mezcladas con sangre menstrua, y utilizaron la imagen y oración de santa Marta.

> Y dijo que la dicha doña Leonor le envío a pedir a ésta [Catalina] con una esclava suya que se dice María, la cual sabe muchas cosas de las que su ama sabe, una imagen de santa Marta para hacer la oración y esta se la envío y entiende que para efecto de que dicho Juan de la Rea la quisiese bien y la viese y que la doña Leonor sabe la oración de santa Marta según dijo a esta.[35]

Durante el proceso, los testigos mencionaron de forma constante el préstamo de la imagen de santa Marta por parte de Catalina Vermudez, su propietaria, a doña Leonor Maldonado, quien declaró ante las autoridades inquisitoriales haber realizado la oración frente a su imagen con la finalidad de que su amigo la quisiese bien. A continuación el contenido de tan singular versión:

> **Versión 19**
> Señora santa Marta huéspedes y convidaos tuviste,
> yo soy Leonor de mi corazón y vos sois Marta de mi corazón,
> yo soy la huéspeda convidádmelos que ya vengo a comer,
> donde va el sentenciado juez de nuestra sentencia
> con tu cuerpo de inocencia tu corazón de sabiencia,
> a donde vas tú Marta que aquí está un bravo león lerdo y
> cuerdo lerdo y cuerdo y ligado y encadenado y dado a la mala
> ventura. Marta mi a vos me lo traeréis atado a mis pies,
> convidándome vos Marta a él vengo a que me convidéis.[36]

Si bien la estructura y contenido de este conjuro es similar a las versiones ya citadas, doña Leonor entabla un diálogo con la santa. Maldonado tiene necesidad de sentirse amada, por ello suplica de manera singular la inter-

[34] En las testificaciones destaca la participación de una negra preñada, una esclava india de doña Leonor Maldonado, de nombre Mari, Magdalena Hernández, natural de la ciudad de Málaga, viuda que vivía de dar posadas en la ciudad de Veracruz; además de dos mujeres, cuyos nombres se desconocen, pero se mencionan en el proceso de Isabel Pérez, y una monja vieja, santa y lega, cuyo nombre también se desconoce, del monasterio de Santa Catalina de Puebla.

[35] agn, ri, vol. 209, exp. 3, f. 110r, de la segunda numeración.

[36] agn, ri, vol. 209, exp. 3, fs.127v-128r. Declaración de doña Leonor de Maldonado.

vención de santa Marta, a quien pide traerle al varón de su interés manso, lerdo y ligado, tal y como lo hizo con el monstruoso animal.

En la ratificación de su declaración, doña Leonor negó haber utilizado la oración de santa Marta y haber solicitado en algún momento su imagen a Catalina Vermudez. Expuso que rezó

> a la dicha santa porque se le habían huido dos negras, y que estando en el monasterio de la Santa Catalina de la Puebla una monja vieja, santa y lega (de cuyo nombre no se acuerda), le dijo a ésta que era bueno rezar a Santa Marta para traer paz entre marido y mujer y que pareciesen las cosas que se perdían o huían.

Y así envío por la imagen de la santa para rezarle la oración que la monja le enseñó para el objetivo que perseguía:

Versión 20
Señora santa Marta huéspeda de mi señor Jesucristo
y en virtud suya con la cruz y el agua bendita amansaste
aquel dragón que tanto daño hacía, así roguéis a mi señor
Jesucristo amanse los corazones de todos aquellos que
mal me quisieren y mal me pretendieren hacer, y me libréis
de todo peligro, y tanta paz me deis en mi casa y en
todas mis cosas como tenéis gloria en el cielo. Amén.[37]

Esta versión resalta la solicitud de protección por parte de doña Leonor. Recordemos que Maldonado declaró en su proceso haber estado en el monasterio de Santa Catalina de Siena, en la ciudad de los Ángeles, y que en ese lugar conoció a la monja lega que le enseñó la oración, la cual aprendió de memoria, en ocasión al supuesto comentario de haber perdido a dos de sus esclavas. Hasta aquí todo apunta a que Leonor había visto mermada su fortuna y posición social ante la intempestiva fuga de sus esclavas, por lo que preocupada recurre a su memoria para traer a colación la recomendación de la monja poblana, respecto a la efectividad de la oración para suplicar por el regreso de las "cosas" perdidas. Sin embargo, en el consejo mismo hay cierta dosis de heterodoxia, al mencionar que se podía emplear para "amansar corazones que quieren y desean hacer mal". ¿Fue acaso esto último lo que

[37] AGN, RI, vol. 209, exp. 3, f. 130 v.

derivó en la curiosidad de Maldonado para hacer una adecuación al contenido de la oración y emplearla en sus aflicciones presentes? Es probable.

La única certeza que tenemos es que el 20 de agosto de 1596, doña Leonor de Maldonado se presentó ante las instancias inquisitoriales, declaró ser natural de Sevilla en los reinos de Castilla, mujer de Bernardo Franquis, vecino de la ciudad de la Veracruz, tener 30 años de edad y afirmó que no tenía oficio ninguno *más* que *atender* a su marido.[38] Hija del licenciado Pedro Maldonado, médico, y de doña Antonia de Cornejo, ambos naturales de la ciudad de Sevilla, y que al momento de su proceso tenía 14 años de casada con Franquis, con quien tenía cuatro hijos, dos mujeres y dos hombres, de 12, 7, 4 y 3 años.

En su declaración manifestó también su orgullo sevillano. Refirió que por parte de sus padres era cristiana vieja, hidalga, y que sus abuelos maternos eran caballeros.[39] La condición de cristiana vieja y la supuesta prosapia de sus ascendientes no la exentaban de pertenecer a uno de los sectores más bajos de la nobleza sevillana, pues desde el siglo XV la condición de hidalgo se reducía a la posesión de un simple solar. Sin embargo, sabemos también que en el contexto tan convulso del periodo de la conquista y colonización el rasgo de hidalguía fue el principal argumento para justificar el repentino ascenso social que muchos de los peninsulares lograron a la sombra de amistades y negocios y, sobre todo, por las condiciones de subyugación de sectores amplios de la sociedad conquistada.

Asimismo, doña Leonor refrendó su condición de buena cristiana: sabía persignarse, había recibido los sacramentos del bautismo y la confirmación en Sevilla; además, procuraba comulgar cada 15 días. También dio cuenta ante las autoridades inquisitoriales de las oraciones básicas de la doctrina cristiana: padrenuestro, avemaría, credo, salve Regina y los 10 mandamientos. También dijo saber leer y escribir.[40]

En suma, era una mujer excepcional para su época, considerando que en el siglo XVI las mujeres debían estar sometidas a la autoridad del marido y de las instituciones civiles y eclesiásticas, y sus deberes se reducían a la atención y la crianza de los hijos. ¿Acaso la habilidad de lectura le dio la posibilidad de adecuar ciertos aspectos de la doctrina a su religiosidad?

[38] AGN, RI, vol. 209, exp. 3, f. 117r, de la segunda numeración. Declaración de doña Leonor de Maldonado.

[39] AGN, RI, vol. 209, exp. 3, fs. 117v-118v. Discurso de la vida de Leonor de Maldonado.

[40] AGN, RI, vol. 209, exp. 3, fs. 118v-119r.

Doña Leonor expresó que nació en Sevilla, en casa de sus padres, donde se crio hasta los 6 años; después la trajeron a la ciudad de Veracruz, donde permaneció hasta los 12 años. Debido a la muerte de su madre, su progenitor decidió llevarla al monasterio de Santa Catalina de Siena en la ciudad de los Ángeles, Puebla, donde estuvo hasta la edad de 15 años. Un dato relevador en su declaración es la decisión que tomó en el monasterio: optó por la vida del claustro, determinación que no fue respetada por su padre, quien decidió regresarla a la ciudad de Veracruz, donde estuvo tres años antes de contraer nupcias con Bernardo Franquis, hombre elegido por su padre, con quien continuaba haciendo vida maridable hasta el momento de su proceso.[41]

Respecto a las uniones efectuadas a temprana edad y por conveniencia social, Solange Alberro aclara:

> el carácter generalmente inducido de su matrimonio, contraído además en una edad en que la personalidad apenas despunta [es] el origen de una vida escabrosa; aquí el acto mismo que tiene por función normalizar la existencia femenina en el cauce matrimonial abre, de hecho, las vías de la transgresión social y religiosa que, por benigna, no deja de ser efectiva (Alberro, 1989: 78).

Con base en las declaraciones de las sevillanas Leonor Melgarejo y Catalina Vermudez, se ratifica que la imagen de santa Marta era propiedad de esta última. En consecuencia, es posible que dicha situación haya generado su fama entre las mujeres que la conocían, por ello la solicitaban en préstamo para hacer sus rogativas delante de ella.

Sin embargo, no existe evidencia alguna en el contenido del proceso que dé cuenta de la descripción detallada de la imagen de santa Marta o de su confiscación a las mujeres. No obstante, todo apunta a que las autoridades inquisitoriales hicieron uso de la potestad conferida en las disposiciones emitidas en el Primer Concilio, respecto a la elaboración de imágenes, y procedieron a retirarla de su posesión para incluirla como evidencia en el contenido de la causa.[42]

[41] agn, ri, vol. 209, exp. 3, fs. 119rv.

[42] Quezada escribió: "en uno de los expedientes del siglo xvi del Archivo General de la Nación en México, entre los tomos de Inquisición, localizamos una acuarela de santa Marta representada de la siguiente manera: con el cabello descubierto sostiene en el brazo izquierdo la calderita con agua bendita, una cruz de madera, en tanto que en la mano derecha porta el hisopo. De su cintura pende el lazo del que está atado el dragón" (1973: 227). Esta información permite saber que la imagen se encontraba al interior del proceso; pero, hoy por hoy, ya no se encuentra en el expediente. Cabe mencionar que Solange

> Por ende, Sancto appobante Concilio, estatuimos, y mandamos, que ningún Español, ni Indio pinte Imágenes, ni Retablos en ninguna Iglesia de nuestro Arzobispado, y Provincia, ni venda Imagen, sin que primero el tal Pintor sea examinado, y se dé licencia por Nos, o nuestros provisores, para que pueda pintar, y las Imágenes que así pintaren, sean primero examinadas, y tasadas por nuestros Jueces el precio, y valor de ellas, so pena de que el Pintor, que lo contrario hiciere, pierda la Pintura, é Imagen, que hiciere; y mandamos a nuestros Visitadores, que en las Iglesias, y lugares píos, que visitaren, vean y examinen bien las historias, é Imágenes, que están pintadas hasta aquí, y las que hallaren apócrifas, mal o indecentemente pintadas, las hagan quitar de los tales lugares, y poner en fu lugar otras (*Concilios provinciales*, 1769: 91-92).

Es muy improbable que la imagen en poder de Catalina Vermudez reuniera los requisitos señalados en el primer concilio provincial. No obstante, las mujeres vieron en la acuarela un bien preciado plagado de símbolos que sintetizaban sus anhelos y querencias: el dominio sobre *el otro*. Para tener una mejor percepción de la imagen procedamos a conocerla y describirla.

Con base en la ficha técnica elaborada por el personal de la mapoteca del AGN, se sabe que es una imagen en tinta y policromato en acuarela, cuyo soporte es papel hecho a mano, la foja presenta verjurado y técnica mixta, sus medidas son 44.5 centímetros de largo por 32 centímetros de ancho. Los trazos de la acuarela se aprecian burdos y desproporcionados. La pintura de la santa representa a una doncella con el cabello descubierto y desaliñado, es posible que esto responda a dos circunstancias: por un lado, que el pintor, probablemente indio, haya tratado de enfatizar la condición de doncellez de la mujer y, por el otro, dar cuenta de la acción que está ejecutando: someter al animal. Debido a una acción tan violenta, como la que se trata de dar cuenta, no era posible mantener las cosas en su lugar. Los rasgos faciales están desproporcionados, los ojos son desiguales lo que hace que la mirada se advierta perdida, quien la haya pintado no logró centrar la vista en la figura del animal que se encuentra a sus pies. Un asunto digno de señalar es el intento de mostrar la mirada apacible de la santa. Los desequilibrios en los trazos aplican de igual manera para la nariz y los labios, de estos últimos el pintor sólo trazó una breve línea curveada con la que intentó dar forma a la boca. La proporción de las manos tiene la misma condición desequilibrada.

Alberro utilizó la acuarela, a inicios de los ochenta del siglo pasado, para ilustrar la portada de su obra *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700*.



Figura 1
Santa Marta



Fuente: agn, Indiferente 1ª parte, núm. 13.

Santa Marta esta vestida con dos prendas: una túnica blanca de manga larga, la cual le llega hasta los pies y un amplio manto de color rojo, una parte de él está sujeto a la cinta negra con la que somete por el cuello al animal. Estas prendas junto con el nimbo que rodea su cabeza, cuyo tamaño es mayor que la cabeza misma, pretenden otorgarle a la imagen un aire de santidad. Llaman la atención los colores con los que fue pintada: rojo, blanco y amarillo.

El pintor añadió a la figura sus atributos: con la mano y el brazo izquierdo abraza una cruz pequeña que en su parte superior tiene un recuadro con la sigla inri, de la misma mano pende una calderita con agua bendita; con la mano derecha sujeta una escobilla de paja, la cual pretende hacer las veces de hisopo para rociar el cuerpo del animal.

La figura zoomorfa que aparece a sus pies es pequeña, en comparación con la representación de la santa. El acuarelista intentó dibujar un felino con

carácter maligno, es posible que su referente fuera un ocelote, su piel está manchada y tiene garras pronunciadas en las patas, alrededor de su cuello sobresale pelambre, como el del león, tiene alas demoniacas, y en el hocico se delineó una especie de óvalo que sea la representación de la punta de su nariz y lengua. El pintor trató de comunicar la actitud agresiva del animal, mostrando su lengua y escupiendo fuego que incluso cae al suelo incendiando el pasto de su alrededor.

El acuarelista integró varios elementos del paisaje para el fondo a la imagen, todos ellos vinculados a la tradición hagiográfica de la sierva de Dios: una serie de árboles frondosos, quizá para referir lo boscoso del lugar, la delineación de pequeñas elevaciones y el cielo de color oscuro.

Es posible pensar que un indio realizó la acuarela por varias razones: la calidad de los trazos, el manejo de los atributos de la santa —el nimbo y sus colores, la escobilla, la figura demoniaca y la calderita con el agua bendita—, la presencia de reminiscencias del desplazado pasado antiguo —como la representación de elevaciones, el cabello suelto de la santa y el cuerpo felino del demonio— y el costo de la imagen. No era lo mismo pagar a un pintor profesional que a un indio con algunas dotes para el dibujo. También, cabe la posibilidad que el acuarelista haya tenido en sus manos la imagen de la santa antes de realizar el trabajo.

Más allá de quedarnos en la descripción de la acuarela, es necesario advertir el fenómeno religioso que estaba ocurriendo en esos momentos entre la gente común: la circulación de imágenes. El caso que nos ocupa se remonta a las vísperas de la conclusión del primer siglo de dominio peninsular, y todo parece indicar que las autoridades religiosas habían logrado fiscalizar la producción de imágenes. Es posible que el control haya tenido una trascendencia mayor entre las elites novohispanas, pero no entre la gente común. Estos últimos necesitaban una reproducción de los santos para establecer una relación estrecha que les permitiera lograr una mejor solución de sus aflicciones y obtener protección en sus hogares.

Puede que para un importante número de peninsulares les fuera suficiente asistir a los templos y hacer oraciones o participar de manera activa en el culto. Debido a que los templos estaban protegidos, había una fuerte necesidad de contar con reproducciones de imágenes religiosas. El caso que nos ocupa aborda el modo en que las mujeres se prestaban la imagen con la intención de solicitar de manera directa su auxilio. Tener la imagen era una

forma de establecer un compromiso y entablar un diálogo directo, en este caso, con la santa.

Sin duda, la iglesia llevó a cabo importantes esfuerzos para prohibir la elaboración de imágenes que contravinieran las disposiciones señaladas en los concilios, entre ellas omitir los cánones artísticos establecidos por la mayoría de las escuelas de pintura. La interpretación libre de los atributos esbozados en las imágenes fue un asunto que definitivamente escapó al control eclesiástico. En ocasiones, la búsqueda de significados y sentidos en las imágenes cayó en interpretaciones febriles condenadas con severidad por la autoridad inquisitorial.

En el caso de doña Leonor, después de permanecer un mes y 15 días en las cárceles del Santo Oficio fue sentenciada por las autoridades inquisitoriales. Llama la atención las condiciones de la condena:

> Fallamos que si el rigor del derecho hubiéramos de considerar pudiéramos condenar a la dicha doña Leonor de Maldonado en mayores y más graves penas, pero queriéndolas moderar con equidad y misericordia, la debemos de condenar y condenamos a que en la sala de la Audiencia de este Santo Oficio sea muy gravemente reprendida y advertida para adelante. Y más la condenamos en cuatro cientos pesos de oro común para los gastos extraordinarios de este Santo Oficio, los cuales dé y pague a Martín de Bribiesca Roldan.[43]

La postura de las autoridades inquisitoriales es relativamente benigna, a pesar del monto pecuniario que se le impuso. La posición social de doña Leonor le permitió pagar sin mayor complicación los costos del juicio, su solvencia se advierte en una parte del proceso cuando manifiesta la posesión de esclavos. Por otro lado, la relativa laxitud de la autoridad pudo haberse debido al hecho de que Melgarejo se encontraba sujeta a la autoridad del marido. En este tenor, resultaba más provechoso detener el escándalo social y salvaguardar la honra del cónyuge, que alentarlo y cuestionarla con una reprimenda pública. Todo se redujo a una fuerte amonestación; los muros de la sala de la audiencia del tribunal fueron los únicos testigos de la recriminación, y es factible que después lo hiciera su marido cuando regresara a su casa en el puerto de Veracruz.

Al final de cuentas, la autoridad eclesiástica era consciente de que este tipo de conductas era producto de la adaptación de ciertas partes y conteni-

[43] AGN, RI, vol. 209, exp. 3, fs. 54rv/151rv. Fallo del proceso a doña Leonor de Maldonado.

dos de la doctrina cristiana; sin embargo, era necesario atajarlas cuando rebasaban los límites razonables, llevando a las transgresoras a proceso. Para el resto de las mujeres involucradas, su enjuiciamiento representaba una llamada de atención de lo que les esperaba si continuaban con sus conductas contrarias a los preceptos religiosos.

En cuanto a la imagen de la santa, al ser decomisada a su propietaria, Catalina Vermudez, e incluirla como evidencia en el proceso realizado contra doña Inés Melgarejo, las mujeres perdieron un referente simbólico importante. De modo que en lo sucesivo no sería lo mismo rezar a la santa sin su imagen.

Conclusiones

Hacia la sexta década del siglo XVI culminó el concilio ecuménico celebrado en Trento para dar respuesta a las 95 tesis que Lutero había esgrimido en contra de la conducta errada de los jerarcas de Roma y sus subalternos. La ocasión fue aprovechada para renovar la doctrina, hasta ese momento vigente, y enmendar ciertas anomalías. En especial se enfatizó el tema de la salvación del alma, la confirmación de la existencia del purgatorio y el papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres (*El Sacrosanto,* 1785: 474-475). La salvación podía alcanzarse a través de obras pías dedicadas a la memoria de quienes habían padecido persecución y martirio por la fe en Cristo, o por el número de sufragios ofrendados a la parentela de Jesús y sus contemporáneos, entre ellos Marta de Betania.

Trento decretó la veneración de los santos mediante la oración permanente de los feligreses, e incluso llegó al punto de erigir a algunos de ellos en patronos protectores de villas y ciudades frente a las adversidades ambientales. Por ejemplo, el patriarca san José fue nombrado en fecha temprana protector de México Tenochtitlán y sus contornos para aplacar la ira de Dios, manifestada en pestes y plagas que por aquel entonces infestaban la capital virreinal. ¿Acaso mediante este ejemplo la Iglesia abrió la posibilidad para que la gente común y corriente pudiese apropiarse de la devoción de los santos y adecuar sus plegarias a sus necesidades individuales? De ser así, asistimos al nacimiento de lo que los estudiosos han llamado *religiosidad popular*.

Mediante el acercamiento a las expresiones heterodoxas que involucran conjuros y uso de las imágenes, es posible advertir la relevancia de la devoción a santa Marta entre las mujeres novohispanas de distintas calidades: peninsulares, mestizas, castizas y mulatas. Su devoción fue considerada eficaz, debido a que otorgaba esperanza de alivio a las circunstancias poco favorables en las relaciones matrimoniales o de pareja, o bien, generaba expectación en caso de querer entablar una relación. Asimismo, queda al descubierto la existencia de redes solidarias tejidas entre las mujeres, quienes de manera sutil, a manera de no contravenir los preceptos de la Iglesia, compartieron pesares y soluciones simbólicas a las situaciones que les acontecían.

Un dato que puede resultar significativo sobre la postura de las autoridades religiosas novohispanas respecto a la veneración de la santa se encuentra en el capítulo XVIII del primer concilio provincial, donde se enuncian las fiestas de guardar más importantes que deberán respetar los fieles cristianos en Nueva España. La alusión directa a santa Marta en el listado de festividades mayores brilla por su ausencia, sólo se enuncian las celebraciones religiosas de "Los santos, y Patronos de las Iglefias, Cathedrales [*sic*] y Pueblos" (*Concilios provinciales*, 1769: 65-69). En consecuencia, si bien la veneración a santa Marta fue reconocida por la Iglesia, con base en el conocimiento de las manifestaciones de religiosidad femenina, se tuvo cuidado de no considerarla parte de la pléyade de santos principales. Quizá las autoridades religiosas novohispanas advirtieron la carga simbólica que las mujeres otorgaron a la imagen de la santa, por lo que, en cierta medida, minimizaron su veneración.

La figura delicada de la santa que aparece en las imágenes religiosas, contrasta con la fuerza espiritual con la que fue dotada por las mujeres. Su devoción tenía un relevante trasfondo simbólico; las "ignorantes y malas cristianas" advirtieron en algunos aspectos significativos de su vida y en los pasajes relacionados con los milagros operados por ella, los referentes más sólidos para encomendarle la solución a sus tribulaciones de pareja. Por otro lado, a través de la circulación de los conjuros en su nombre, así como de la confiscación de la lámina de la santa, en una sociedad donde la mayoría de sus integrantes no sabían leer ni escribir, se confirma que el poder de la oralidad y de la imagen eran determinantes para la reproducción de una cultura al margen de la ortodoxia tridentina.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación

Bibliografía general

Alberro, Solange (1981), *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España, 1571-1700,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica, Fuentes para la Historia, 96).

Alberro, Solange (1989), "Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII", en *Del dicho al hecho… transgresiones y pautas culturales en la Nueva España,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 77-89.

Alberro, Solange (1992), *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo,* México, El Colegio de México.

Alberro, Solange (1999), *El águila y la cruz: orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII,* México, El Colegio de México.

Baroja, Caro (1992), *Las brujas y su mundo,* Madrid, Alianza Editorial.

Behar, Ruth (1991), "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en *Sexualidad y matrimonio en la América española, siglos XVI-XVII,* México, Grijalbo, pp. 197-226.

Biblia de Jerusalén (1992), Bilbao, Desclée de Brouwer.

Burke, Peter (2010), *¿Qué es la historia cultural?,* Madrid, Paidós Ibérica.

Campos Moreno, Araceli (1999), *Oraciones, ensalmos y conjuros del Archivo Inquisitorial de la Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Campos Moreno, Araceli (2001), "Los callejones de la pasión. El conjuro a santa Marta", *Revista del Centro de Lingüística Hispánica*, vol. 39, documento html disponible en: <https://goo.gl/Mo6WVi> (consulta: 29/05/2015).

Cirac Estopañan, Sebastián (1942), *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Jerónimo Zurita.

Concilio III Provincial Mexicano. Celebrado en México en el año 1585 (1859), México, Eugenio Maillefert y Compañía Editores.

Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México (1769), México, Imprenta del Superior Gobierno.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Agregase al texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564 (1785), 2ª ed., Madrid, Imprenta Real.

Ots Capdequi, José María (1986), *El Estado español en Indias,* México, Fondo de Cultura Económica.

Pacheco Régules, Magdalena (2011), "Ignorantes y malas cristianas. Hechiceras y supersticiosas en la capital novohispana siglo XVI", tesis de maestría Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Quezada Ramírez, Noemí (1973), "Santa Marta en la tradición popular", *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas,* vol. 10, documento html disponible en: <https://goo.gl/Q5RQ3M> (consulta: 13/09/2016).

Quezada Ramírez, Noemí (1989), *Enfermedad y maleficio. El curandero en el México colonial,* México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramos Escandón, Carmen (1997), "La nueva historia, el feminismo y la mujer", en Carmen Ramos Escandón (coord.), *Género e historia,* México, Instituto Mora, pp. 7-37.

Rodríguez Delgado, Adriana (coord.) (2000), *Catálogo de mujeres del ramo Inquisición del Archivo General de la Nación,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rubial García, Antonio (coord.) (2013), *La iglesia en el México colonial,* México, Universidad Nacional Autónoma de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural en la Nueva España (1521-1804),* México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Ortega, María Helena (1992), *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen. La perspectiva inquisitorial,* Madrid, Ediciones Akal.

Tratado en el cual se reprueban todas las supersticiones y hechicerías: muy útil y necesario a todos los buenos cristianos celosos de su salvación. Compuesta por el doctor y maestro Pedro Ciruelo, canónigo de la Santa iglesia catedral de Salamanca (1628), Barcelona, Imp. Sebastián de Cornellas.

Vorágine, Santiago de la (2011), *La leyenda dorada,* t. 1, Madrid, Alianza Editorial.

Recursos electrónicos

Sánchez Ortega, María Helena (1984), "La hechicería en Canarias. ¿Influencia africana o peninsular?", en *Memoria digital de Canarias,* IV Coloquio de Historia canario-americana, documento html disponible en: <https://goo.gl/GcsvEa> (consulta: 13/06/2016).

En busca de una mártir: una cofradía devota a santa Febronia en el siglo XVIII

*Karen Ivett Mejía Torres**

Introducción

Dentro del universo hagiográfico de la religión católica, santa Febronia de Nísibis es una mártir que muestra la etapa de nacimiento de la Iglesia, debido a que su vida se sitúa en la persecución romana contra los cristianos.[1] Su fiesta se celebra cada 25 de junio[2] y su culto fue promovido por la Iglesia bizantina. En occidente se le venera en las iglesias italianas de Trani, Apulia y Patti, Sicilia, lugares en los que se asegura se conservan algunas reliquias (Butler, 1965: 646).

Santa Febronia fue una mártir víctima de la persecución del emperador Diocleciano (de 284 a 305) contra los cristianos. La devoción a la santa fue fomentada sobre todo en Medio Oriente y, posteriormente, fue retomada en Occidente por la orden de los Carmelitas Descalzos. El análisis de la veneración a esta mártir permite adentrarnos en la trasmisión de la memoria, así como en la identidad y cultura locales de sus devotos.

El objetivo que persigue este escrito es el análisis de la devoción de santa Febronia a partir de una cofradía en la villa de Toluca que la retomó como

* El Colegio de México.

[1] Existen otras dos santas con el mismo nombre: una princesa de Rusia llamada santa Febronia de Murom, conocida por sus dotes de sanadora, y santa Febronia de Minori o Trofimena, virgen de 12 años que fue asesinada por su padre por convertirse al cristianismo.

[2] No obstante, en un impreso de la cofradía de santa Febronia se menciona que la fecha en que se celebraba era el 15 de junio. La diferencia en la fecha se debe a que reproduce el contenido del *Flos Sanctorum,* de Alonso de Villegas, en el que también se menciona el 15. Este autor, a su vez, retoma como fuente el tomo tres de las *Vidas de santos*, de Surio. Biblioteca Nacional. Instituto Nacional de Antropología e Historia (BNINAH), Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 15v.

protectora.[3] ¿Cómo se construyó su memoria?, ¿cómo una cofradía adoptó el culto y lo usó para tener una identidad particular? y ¿cómo se inserta su culto, no tan popular, en la política de control de devociones por parte de las autoridades eclesiásticas? Éstas son las preguntas que se intentarán responder. En primer lugar, se explicará la vida de la mártir y algunos medios de difusión que permitieron que ésta fuera conocida en una pequeña villa del centro de Nueva España. En segundo lugar, se analizará de qué manera la cofradía de santa Febronia retomó un culto de Medio Oriente y lo impulsó como un signo de distinción y religiosidad católica. Por último, se pretende exponer cómo es que la intención de las autoridades eclesiásticas y reales de favorecer determinados cultos entre la feligresía pudo haber influido en que la cofradía despareciera.

1. Febronia: eremita y mártir

La tipología martirológica distingue a los apóstoles, las vírgenes, los diáconos y presbíteros, los obispos y los soldados (Rubial, 2011: 176). Santa Febronia entra en la categoría de vírgenes, aunque también es modelo de una santidad eremítica, propia de las provincias de Egipto y Siria.[4] Estas y otras virtudes se distinguen en su vida. Para ello, me basaré en el texto que

[3] Dentro de la historiografía referente a cofradías, existen varios trabajos que abordan las distintas funciones que cumplieron dentro de distintas regiones de Nueva España, la trayectoria que tuvieron algunas de ellas y el proyecto de reforma que se intentó aplicar sobre ellas en el siglo XVIII. Respecto al primer eje sobresalen los trabajos de Alicia Bazarte Martínez (1989), Dagmar Bechtloff (1996), Eduardo Carrera *et al.* (2011). Entre los estudios de caso se puede mencionar el trabajo pionero de Asunción Lavrin (1980) y el de Elisa Luque Alcaide (1995). Respecto a los que retoman el reformismo destacan Clara García Ayluardo (2007 y 2015) y David Carbajal (2013). De este último autor sobresale su artículo "Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto del Santísimo Sacramento, 1750-1820" (2016), en el cual realiza una relación entre devoción y cofradías para analizar cómo es que a la par las autoridades exigieron la formalización de algunas cofradías y promovieron la fundación de nuevas asociaciones piadosas dedicadas al Santísimo, por la utilidad e importancia de la devoción (ser símbolo de la religión católica y permitir la articulación de fieles en torno de las iglesias y con una jerarquía bien definida). La relación cofradía-devoción se retoma en este estudio porque la devoción de santa Febronia es el motivo para conocer una cofradía y su trayectoria en el siglo XVIII. De esta manera, se analiza cómo fue la transmisión de memoria que permitió que el culto a dicha santa se impulsara por un grupo selecto de seglares que adquirió prestigio y distinción frente a sus similares. También, se expone cómo tal devoción fue un factor que no coadyuvó para que la corporación resistiera la política de extinción de cofradías de finales de la centuria mencionada.

[4] La espiritualidad siria estaba basada en el ascetismo como una forma de fe, no sólo era una forma de vida elegida por ciertos individuos (Brock y Ashbrook, 2008: 7).

mandó imprimir la cofradía de santa Febronia de Toluca, el cual reproduce la historia de vida contenida en varias hagiografías.[5]

Febronia fue una monja de Nísibis, Mesopotamia,[6] martirizada durante la persecución de Diocleciano en contra de los cristianos, aproximadamente en el año 304 (Butler, 1965: 646). Desde los 2 años de edad permaneció bajo el cuidado de su tía Brienna, quien era la abadesa de un convento; ahí creció, alejada del mundo exterior, y se convirtió en una bella e inteligente muchacha.

Su vida era modesta y con sacrificios: sólo comía cada tercer día y dormía en un escaño —cuyo tamaño la obligaba a permanecer casi sentada— o sobre la tierra. Por su conocimiento de las escrituras, fue designada para leerlas a sus compañeras y a algunas mujeres externas a la comunidad. Entre estas últimas estaba Hieria, una noble viuda que había escuchado de las virtudes de Febronia y quería conocerla.

El convento fue objeto de la persecución de Diocleciano cuando llegó a la región el prefecto Seleno. El obispo, clérigos y religiosas del convento huyeron. Para este tiempo Febronia tenía 20 años y estaba enferma, por lo que permaneció en el convento junto con Brienna y Tomayde —una de sus compañeras—. Cuando llegaron los soldados, el encargado de las tropas, de nombre Primo, les ordenó salir de él y dejar a las mujeres en paz. Primo comentó a Lisimaco —sobrino de Seleno— que había un convento en el que vivía una doncella digna de ser su esposa. La conversación fue escuchada por un soldado, quien lo comunicó a Seleno. Éste ordenó que la religiosa fuera puesta a juicio público para ser interrogada.[7]

Seleno encargó a su sobrino Lisimaco interrogarla. Él lo hizo actuando con cierta simpatía debido a que su madre había sido cristiana y le había prometido no consentir la muerte de ningún cristiano; tenía la intención de convertirse pero no lo había hecho por temor al emperador.[8]

Seleno ofreció dejar a Febronia en libertad si se casaba con Lisimaco;[9] sin embargo, ella rechazó la "riqueza" y compromiso que se le ofreció, alegó

[5] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", 15 pp. Salvo mínimas modificaciones de términos, el texto coincide con la fuente original, el *Flos Sanctorum*, de Alonso de Villegas. Ahora bien, si se compara éste con su fuente -las *Vidas de santos*, de Surio- se puede decir que difieren sólo porque Villegas añadió un pasaje bíblico al inicio del texto.

[6] Actualmente es Nusaybin, Turquía, y está situada en la frontera con Siria.

[7] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 7v.

[8] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 2v.

[9] El hermano de Seleno, Antimo, le había encomendado a su hijo que concretara el compromiso de matrimonio que había convenido con una hija del senador Próspero. BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 2.

que ya tenía un "inmortal prometido" y con ello un gran tesoro en el cielo. Al escuchar la respuesta, Seleno enfureció y mandó que fuera castigada. Febronia fue martirizada: colgada de cuatro postes, desnuda, encima de brasas, fue azotada, le arrancaron 17 dientes y le cortaron los pechos, las extremidades y la cabeza.[10]

Después de la muerte de la doncella, Seleno fue víctima de un ataque de locura y estrelló su cabeza contra las columnas de mármol de la sala en la que se encontraba, murió con el cráneo destrozado. Después, Lisimaco dio la orden de que se reunieran los restos de Febronia y se les diera funeral.[11] Él se convirtió al cristianismo y, en tiempos de Constantino, tomó el hábito de monje. En la etapa naciente del cristianismo, el martirio de Febronia constituyó un acontecimiento que ayudó a la conversión de los paganos. Gracias a ella, Hieria, Lisimaco, Primo y mucha gente de la región adoptaron la nueva religión.

Con la muerte de Febronia se inauguró su veneración. Su hagiografía expone que asistieron muchas personas a su funeral e intentaron obtener alguna reliquia; tanto mujeres como hombres fueron a rendirle oraciones y celebraron su muerte cada año.[12] Se llegó a decir que por las noches se podía ver su figura como si estuviera rezando en el convento. El obispo de Sibapolis mandó construir un templo y al cabo de seis años intentó llevarse el cuerpo de Febronia, pero debió tomar sólo reliquias —una mano y un diente—, ante la negativa de la mártir por irse, manifestada a través de un terremoto.[13]

Una de las primeras cuestiones que se puede notar al leer la vida de la santa es el lenguaje utilizado para hablar de conventos y monjas, cuya jerarquía es definida, cuestión que podía ser anacrónica. Si bien no existían comunidades de este tipo con una regla establecida,[14] los términos empleados dan cuenta de un intento de enmarcar la vida de los primeros cristianos con la posterior organización de la Iglesia; además de identificarse con esas primeras figuras de santidad y la de legitimar un culto al exponer su génesis.

[10] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", pp. 10-13.

[11] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 13v.

[12] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 14.

[13] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", pp. 14v y 15.

[14] En los primeros siglos del catolicismo existieron diferentes versiones del monacato como iniciativas de espiritualidad y ascetismo. Éste tenía tres modalidades que antes del año 313 sólo dieron sus primeros pasos: el eremita, solitario absoluto entregado al sacrificio y dominio del cuerpo para ahuyentar al demonio; el de la laura, propio de monjes que combinaban la vida solitaria con reuniones en comunidad para orar y meditar, y el cenobítico, en el que un conjunto de monjes compartía vida y desarrollaba un programa sistémico de actividades (García, 2012: 50-51).

Sobre el texto original de la vida de Febronia se han distinguido dos características: la posible autoría femenina (situación rara en la hagiografía) y el que fuera dirigido a un público femenino. Se ha señalado como posible autora a su compañera Tomayde[15] (Rapp, 1996: 327-328), quien presenció el martirio gracias a que salió del convento y se disfrazó de hombre para mezclarse entre la gente.[16] Otra versión es la de J. Simon, quien platea que fue escrito por algún autor del oeste de Siria para combatir la expansión de monofisismo,[17] cuestión que se sostiene en el hecho de que los manuscritos más tempranos de la vida de la santa son de procedencia siria-ortodoxa[18] (Brock y Ashbrook, 2008: 150). La escritura correspondería a finales del siglo vi o principios del vii —antes no hay ninguna referencia de la mártir— y con ella Nísibis se afanaba por demostrar que contaba con mártires en la antigua tradición ortodoxa bizantina (Butler, 1965: 647).

En cuanto a la cuestión del público al que fue dirigido el texto, Claudia Rapp considera que la vida de santa Febronia fue escrita para una audiencia femenina, tomando en cuenta que uno de los motivos para escribir este tipo de textos era perpetuar la memoria del santo dentro de las comunidades a las que pertenecía; por ejemplo, las de recogimiento de mujeres (Rapp, 1996: 328). Ese objetivo pudo haber sido en un primer momento porque como ejemplo de vida colectiva, la actitud de Febronia no sólo fue un ejemplo de vida para las mujeres consagradas al claustro, al defender su vínculo con Dios, sino también para la feligresía en general.

Hay ciertos elementos en los escritos de vidas de santas que podían atraer lectores y seguidores masculinos: la paradoja de que una fuerza viril y determinación residían en el cuerpo frágil de una mujer y la recurrencia al espíritu competitivo de los hombres al despertar la necesidad de no ser superados en virtud por una mujer (Rapp, 1996: 323-324).

Las mujeres santas sobrepasaban el modelo de mujer pasiva, subordinada y discreta porque sus acciones, guiadas por Dios, las empoderaban. Aunque no alteraban el orden debido a que eran excepciones que confirmaban la inferioridad de la mujer (Brock y Ashbrook, 2008: 22-23). Los textos hagiográficos aluden a la forma en que estas mujeres mostraban una fortaleza y virtuosidad que no era natural a su condición. En el caso de santa Febronia,

[15] Según la hagiografía, ella sustituyó a Brianna como abadesa.

[16] bninah, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 8v.

[17] Doctrina teológica que sostiene que en Jesús sólo está presente la naturaleza divina y no la humana.

[18] Este planteamiento lo hace J. Simon (1924: 69-76).

la hagiografía muestra esta concepción cuando en su juicio público la mártir menciona: "yo mostraré varonil fuerza en cuerpo de mujer".[19]

Sabiendo quién fue santa Febronia y algunas de las características de los textos hagiográficos que hablan sobre ella, es pertinente preguntar ¿cómo llegó a Nueva España?, ¿en específico a la villa de Toluca?, aunque también existe evidencia de su presencia en Puebla por una pintura del exconvento carmelita de la Soledad.[20]

De Siria, el culto se extendió a Constantinopla gracias a la traducción del texto hagiográfico al griego; fue esto lo que también permitió su extensión a Italia —a través de Nápoles— y Francia (Brock y Ashbrook, 2008: 151). En cuanto a España, un testimonio de la cofradía de santa Febronia de Toluca aporta datos de la circulación del pasaje de su vida.

El texto de la vida de Febronia, mandado imprimir por la cofradía de Toluca, fue extraído del *Flos Sanctorum,* escrito por el teólogo Alonso de Villegas[21] y publicado en seis volúmenes entre 1578 y 1603. Éste es un legendario castellano postridentino que compila vidas de santos y que intentó, junto con otras obras del mismo género[22] ajenas al legado de Jacobo de la Vorágine,[23] sustituir los legendarios renacentistas por trabajos hagiográficos que estaban en boga como los de Luis Lipomano y Laurencio Surio (Aragüés, 2005: 116-130).[24]

En el título de la obra de Villegas, *Flos Sanctorum Nuevo,* se hizo explícita la continuidad con el género —pues los dos primeros términos se utilizaron por otras obras—, además por el tono de ruptura que trataba de marcar su autor ante los legendarios medievales y renacentistas por el adjetivo utilizado (Aragüés, 2000: 330).[25]

[19] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", p. 8.

[20] Otra pintura en la que se representa es la contenida en un retablo de José Joaquín Magón, posiblemente procedente de algún convento carmelita poblano (Armella, 1993: 78-79).

[21] BNINAH, Miscelánea, "Vida y muerte de la gloriosa virgen y mártir santa Febronia", portada.

[22] Como el de Pedro de Ribadeneyra.

[23] *La leyenda dorada*, de Jacobo de la Vorágine, escrita en el siglo xiii, se había convertido en una obra hagiográfica referente en Europa, tanto para la devoción popular como para la representación iconográfica de los santos.

[24] La *Sanctorum priscorum patrum vitae,* de Lipomano, es una obra de ocho volúmenes publicados entre 1551 y 1560. Surio los retomó, los reordenó, corrigió las vidas de santos y agregó otras; publicó seis tomos entre 1570 y 1577 con el título *De probatis Sanctorum historiis*. En Colonia, en 1575, se publicó una recopilación de las vidas de santos de Lipomano y Surio, obra que intentaba volver a los autores antiguos referenciándolos en cada relato (Aragüés, 2000: 349, 354).

[25] Aragüés (2000 y 2005) plantea que los trabajos de Villegas y Ribadeneyra trataban de sustituir al *Flos Sanctorum Renacentist*a, proyecto hagiográfico que combinaba la vida de Cristo con las de los santos.

La vida de santa Febronia está incluida en la tercera parte de la obra de Villegas, subtitulada *Vidas de santos extravagantes y de varones ilustres,* que salió a la luz en Barcelona en 1588, y contiene vidas de santos canonizados y otros que no lo estaban (a éstos se refiere con el término de ilustres).[26] La fuente específica de donde se extrajo el pasaje referente a la santa fue el tomo tres de las vidas de santos escrito en latín por el hagiógrafo Surio publicadas con el título *De probatis Sanctorum historiis*. El referente de este autor fue el hagiógrafo bizantino Simeón Metafraste (siglo x), quien retomó la tradición antigua y escribió una serie de 148 vidas de santos conocidas como menologios por encargo del emperador Constantino VII (Rapp, 1996: 314-315).

La transmisión a América de la tradición hagiográfica europea mediante testimonios españoles es una muestra de la circulación de textos en el imperio español. En la cofradía de Toluca, algún individuo educado que tuviera conocimiento del legendario del que se extrajo la vida de la santa pudo haber recomendado el texto; otra posibilidad es que los cofrades recibieran asesoría de los franciscanos encargados de la cofradía, del clero secular o de los carmelitas —orden que tenía devoción especial por santa Febronia—.

La representación de Febronia la muestra con el hábito característico de la orden carmelita: una túnica parda con el escapulario, una capa blanca y una toca en la cabeza.[27] Era reconocida como una de las cuatro vírgenes santas que tenía la orden del monte Carmelo, las otras tres eran santa Ángela, santa María Magdalena de Pazzi y santa Teresa de Jesús. Fray Cristóbal de Avendaño expuso —en un sermón sobre esta última— que la orden del Carmen se distinguía por tener mujeres doctas. El fraile resalta en su texto que santa Febronia sabía toda la biblia en hebreo, griego y latín y explicaba las sagradas escrituras a quienes asistían a su "monasterio"; la llega a comparar con san Jerónimo, porque entre los doctores él fue el "riguroso en la letra" y sabio en lenguas (Avendaño, 1629: 180v).[28]

Por esta razón, llama la atención que una cofradía de advocación carmelita estuviera fundada en un convento franciscano. Si bien, la promoción de los santos característicos de una orden por otra distinta no fue una situación

[26] Para la elaboración de este tomo, además de los escritos de Lipomano y Surio, Villegas retomó hagiografías de frailes dominicos, franciscanos, benedictinos, agustinos y jerónimos.

[27] El atuendo se completaba con unas sandalias de cuero (Abundis, 2007: 162).

[28] De la misma manera, a santa Ángela se le compara con san Ambrosio, por los escritos de carácter místico que hacían; a santa María Magdalena con san Agustín, porque siguió su ejemplo de ser una gran teóloga e hizo varios textos de temas útiles como la trinidad y la encarnación, y a santa Teresa de Jesús con san Gregorio, por su labor de búsqueda de almas (Avendaño, 1629: 180-182).

excepcional en el mundo novohispano, en el caso de Toluca recobra significado al tomar en cuenta la rivalidad que existió entre carmelitas y franciscanos, misma que se hizo patente en varios conflictos de jurisdicción a lo largo del siglo xviii.

Finalmente, una vez conocida la vida de la santa, sus implicaciones y circulación, se expondrán las dos variantes de representación que la cofradía de Toluca usó. La primera se encuentra en las patentes[29] y en la portada de la vida de la santa que se mandó imprimir, donde se muestra a la religiosa tomada prisionera por quien parece ser su verdugo (véase figura 1). La segunda se halla en los grabados correspondientes a la segunda mitad del siglo xviii y la representa crucificada, asimilando su sacrificio al de Cristo (véase figura 2). Hoy por hoy se puede ver un ejemplo de la segunda variante en Zinacantepec, municipio del Estado de México, vecino a Toluca; consiste en una figura de bulto sujeta a la cruz (véase figura 3).

2. Una mártir en Toluca: un siglo de hermandad

La cofradía de santa Febronia fue fundada por españoles en 1685[30] y subsistió hasta finales del siglo xviii (1796). Estaba agregada a la archicofradía de la Doctrina Cristiana de Roma, cuestión que le permitía gozar de las indulgencias que habían sido concedidas a ésta. ¿Por qué retomar esas devociones?

En primer lugar, la devoción a una mártir implicaba el apego a un modelo de santidad específico. La violencia era un medio para excitar la emotividad de los fieles y con ella despertar la compasión y el arrepentimiento; además, servía para motivar indignación y encauzar sentimientos de odio contra los herejes (Rubial, 2011: 189). Al mismo tiempo, la elección de dicha advocación permitía a los cofrades ofrecer una opción distinta a los parroquianos de Toluca, porque no existió ninguna otra cofradía española dedicada a una mártir en dicha parroquia, sólo había cofradías que retomaron advocaciones marianas. Este predominio mariano también se dio en las corporaciones indígenas, porque fuera de este referente femenino sólo retomaron a santa Rosa y santa Ana como titulares (Mejía, 2014: 44-45).

[29] La patente es un impreso en el que se hacía explícita la relación contractual entre una cofradía y sus integrantes, al exponer las obligaciones de cada una de las partes.

[30] Archivo General de la Nación (agn), Indiferente virreinal, caja 6147, exp. 24, 1685, "Oficio al provisor para que se aprueben las cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 1.

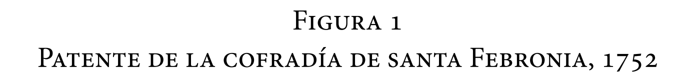


Figura 1
Patente de la cofradía de santa Febronia, 1752



PATENTE
DE LA FUNDACION DE LA COFRADIA, Y HERMANDAD de la Gloriosa Virgen, y Martyr Santa Febronia, fundada en la Iglesia Parrochial de la Ciudad de St. S. Joseph de Toluca, y agregada à la de la Doctrina Christiana Canonicamente por Authoridad Ordinaria.

Yo Joseph Ant.º Martinez Mayordomo de la Cofradia, y Hermandad de la Gloriosa Virgen, y Martyr Santa Febronia: Certifico, y doy fe, como se assentó por Herman de dicha Cofradia, y Hermandad … la qual tiene obligacion de dàr medio real cada semana, y dos reales cada año para ayuda de sacar la Procession de Sangre (salga, ò no salga) y dicha Cofradia, y Hermandad, ha de tener obligacion de darle en muriendo al Hermano veinte y cinco pesos en reales, Paño, y Ataúd para su entierro; y serà participante de las Missas, y Anniversario, que haze dicha Cofradia por los Hermanos Defunctos: con declaracion, que el Hermano, ò Hermana, que debiere quatro meses, que es un peso, no teniendo tres años de assentado en dicha Cofradia, serà excluido, y no se le darà cosa alguna; y teniendo tres años de assentado, no se entiende dicha exclusion hasta deber dos pesos; y si tuviere diez años de assentado no serà excluido, sino que solo se rebajarà lo que debiere, al tiempo de su fallecimiento. Para lo qual di la presente, firmada de mi nombre, y sellada con el Sello de dicha Cofradia, y Hermandad, en la Ciudad de St. S. Joseph de Toluca à 7 dias del mes de Abril del año de 1752

Fuente: aham, Juzgado Eclesiástico de Toluca, cofradías, caja 71, exp. 17, 1752, “Patentes de la cofradía de santa Febronia”, f. 1. Fotografía cortesía del aham. Este grabado es el mismo que se utilizó en la vida impresa de la santa.

En segundo lugar, la anexión a la Doctrina Cristiana se derivó de una disposición episcopal. Por despacho del 8 de abril de 1683, el arzobispo Francisco de Aguilar y Seijas mandó a los curas y ministros de doctrina del arzobispado de México que:

- Agregaran una cofradía de las erigidas con autoridad ordinaria, sin indulgencias y que no fuera del Santísimo Sacramento, del Rosario, de la cinta de san Agustín o de san Francisco, a la archicofradía de la Doctrina Cristiana fundada en la iglesia de san Pedro en Roma.

Figura 2
Patente de la cofradía de santa Febronia, 1792



PATENTE

DE LA COFRADIA Y HERMANDAD DE LA GLORIOSA VIRgen y Martyr Santa Febronia, fundada en la Iglesia Parroquial de la Ciudad de Señor San Joseph de Toluca, y agregada Canonicamente por autoridad Ordinaria á la de la Doctrina Christiana.

Yo José Nicolás Martínez . . . Mayordomo de la Cofradia y Hermandad de la Gloriosa Virgen y Martyr Santa Febronia, certifico y doy fé como se asentó por Hermana de dicha Cofradia y Hermandad á Doña Antonia Sanchez . . . . la qual tiene obligacion de dar medio real cada semana, y dos reales cada año para ayuda de sacar la Procesion de sangre, (salga ó no salga) y dicha Cofradia ha de tener obligacion de darle, en muriendo, veinte y cinco pesos en reales, Paño y Ataud para su entierro; y será participante de las Misas, y Aniversario que hace dicha Cofradia por los Hermanos difuntos. Con declaracion, que el Hermano ó Hermana que debiere quatro meses, que es un peso, no teniendo tres años de asentado en dicha Cofradia, será excluido, y no se le dará cosa alguna; y teniendo tres años de asentado no se entiende dicha exclusion hasta deber dos pesos; y si tuviere diez años de asentado no será excluido, sino que solo se rebaxará lo que debiere al tiempo de su fallecimiento. Para lo qual dí la presente, firmada de mi nombre, y sellada con Sello de dicha Cofradia, en la Ciudad de Sr. S. Joseph de Toluca á 19 de Nobiembre de 1792.

José Nicolás Martínez

Fuente: aham, Juzgado Eclesiástico de Toluca, cofradías, caja 71, exp. 17, 1752, "Patentes de la cofradía de santa Febronia", f. 2. Fotografía cortesía del aham.

- Si no había alguna fundada con autoridad ordinaria, que fundaran una con la advocación que les pareciera más conveniente o que la volvieran a erigir y la agregaran a dicha archicofradía.[31]

Parece ser que la cofradía elegida o fundada en el curato de Toluca fue la de santa Febronia. La disposición respondía a la necesidad de promover entre los feligreses la instrucción pertinente. El papa Pío V (1504-1572) había mandado a los ordinarios, mediante una bula, fundar en sus diócesis cofra-

[31] Archivo Histórico Parroquial. Museo Virreinal de Zinacantepec (ahpmvz), Cofradías, vol. 1, exp. 2, 1683, "Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Zinacantepec", f. 4v.

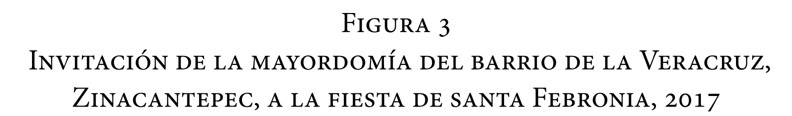


Figura 3
Invitación de la mayordomía del barrio de la Veracruz, Zinacantepec, a la fiesta de santa Febronia, 2017



Fuente: fotografía tomada por la autora.

días o congregaciones para instruir a las personas en la doctrina cristiana.[32] En Ciudad de México se erigieron congregaciones de este tipo durante el arzobispado del antecesor de Seijas: Payo Enríquez de Rivera.[33] De ahí que las cofradías agregadas debían cumplir con la función de adoctrinamiento, cuestión que no sólo se remitía a sus integrantes, sino a otros feligreses.

Volviendo a las implicaciones de tomar como protectora a una mártir, respecto a los santos patronos, el centro de Nueva España gustó "menos de los mártires santos de los primeros tiempos del cristianismo que las ciudades

[32] ahpmvz, Cofradías, vol. 1, exp. 2, 1683, "Libro de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Zinacantepec", f. 4v.

[33] bninah, Miscelánea, 1683, "Reglas y constituciones que han de observar los ministros operarios y visitadores de la Doctrina Cristiana", f. 2v.

italianas y, en una medida menor, las ciudades españolas" (Ragon, 2002: 385). Empero, a pesar de no reflejarse en los títulos de las ciudades y villas, las cofradías se convirtieron en un ámbito en el cual se pudo encauzar el culto a los mártires. La cofradía constituyó un medio para establecer devociones, gracias a ella los feligreses participaban en la configuración de su religiosidad, tanto por la elección de su protector como por la organización y financiamiento de fiestas, procesiones, misas, novenarios, etcétera. No sólo las corporaciones de laicos patrocinaban la devoción a santos, también estaban los gremios, las terceras órdenes y las congregaciones.

La devoción a la que recurrieron los cofrades fue distintiva dentro de la región del valle de Toluca y el arzobispado en general. Si tomamos en cuenta que: "fiestas y santos permiten establecer, presentar y consolidar relaciones de cooperación y de competencia entre diferentes agentes sociales en el marco de la construcción social de identidades colectivas" (Goetze, 2004: 144), se puede plantear que los fundadores de la cofradía de santa Febronia se apropiaron de una devoción para identificarse, establecer lazos de hermandad y distinguirse de otras asociaciones similares.

Las devociones de santos y mártires tuvieron distintos medios de difusión: las migraciones de población, la promoción que hicieron los clérigos regulares u obispos, los peregrinos y viajeros, y los textos hagiográficos y las *pasiones* de santos-mártires (Navarro, 2010: 466). Por ello, rastrear el origen del culto en Toluca es difícil, aunque algunas características de la cofradía que lo difundió proporciona pistas: dicha agrupación fue fundada por españoles y entre sus integrantes había clérigos.

En cuanto a su composición, la cofradía se denominó *de españoles,* pues éstos promovieron su fundación; aunque muchas de las corporaciones de este tipo admitían integrantes de otros sectores. No obstante, no se cuenta con los libros de cofrades ni las *constituciones* (conjunto de reglas mediante las cuales se regían) ni testimonios que permitirían confirmar su carácter abierto, lo cual imposibilita conocer la proporción y papel de las mujeres dentro de la asociación y, con ello, comprobar si el retomar a una mártir pudo haberse reflejado en una nutrida afiliación de mujeres.

Respecto a los clérigos, sus miembros, tuvieron un papel relevante porque llegaron a ser integrantes de la mesa directiva como el bachiller Luis Pérez Romero, quien fungió como rector los primeros años de funcionamiento de

la cofradía.[34] Pero su participación también se dio en otros ámbitos, como muestra la novena a favor de la mártir mandada a imprimir en 1715 por la cofradía y que fue *dispuesta* por un clérigo presbítero del arzobispado de México y originario de Toluca, por la devoción que le tenía (Medina, 1989: 510-511).[35]

A continuación, se abordarán tres cuestiones que permitirán caracterizar a la cofradía: el papel del grupo de fundadores, las expresiones de religiosidad que encontraron cauce a través de ella y un panorama de su trayectoria.

2.1. La columna vertebral: los fundadores

La identidad que contribuyó a definir la devoción a santa Febronia fue la del grupo de cofrades, en el cual se distinguieron los fundadores, pues tuvieron una relevancia considerable en la dirección de la cofradía. Ser parte de ese subgrupo fue una distinción especial que otorgaba prestigio, poder de decisión y reconocimiento. Otro subgrupo eran los integrantes de la mesa directiva: mayordomo, rector y diputados.[36] De estos últimos se elegían entre dos y seis cofrades.

En un documento de 1705, el mayordomo Manuel Jiménez refirió que la cofradía no había tenido "algún crece" en el curso de 20 años desde que se había fundado.[37] En ese año un grupo de 34 cofrades hizo una petición al promotor fiscal del arzobispado para que se les reconociera formalmente como fundadores de la cofradía[38] y, de esta manera, pudieran reformar las constituciones e incrementar la ayuda brindada a los hermanos por entierro.

[34] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 1-9v. Fue rector en los periodos de 1685-1686, 1686-1687 y 1688-1689.

[35] La novena formó parte de la biblioteca de José Toribio Medina (tenía el registro 4355) y ahora se encuentra en la Biblioteca Nacional de Chile.

[36] El rector era el representante de la cofradía y debía vigilar el cumplimiento de sus fines piadosos, el mayordomo o tesorero administraba los recursos económicos, y los diputados auxiliaban a los otros en sus funciones, realizaban tareas como recolección de limosnas y citar a los hermanos a cabildo.

[37] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 42.

[38] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 43. Los cofrades fueron Nicolás de Aguilar, Manuel de Jiménez, Nicolás Flores de Espinoza, Juan de Peñaloza, Pedro de Acosta, Salvador de Aguilar, Nicolás Núñez, José Fajardo, Juan Moreno, Domingo Jiménez, Domingo de Navarrete, José Guzmán, Antonio Vela, Pedro Vela, José Ortiz de Galdos, Juan de Sandoval, Tomás Romo, Bartolomé de Vega, Manuel Flores, José de Bracamonte, Juan Gil, Manuel García, José de la Horta, Miguel Torres, Miguel de Aguilar, Diego Marmolejo, Juan Gómez Camargo, Domingo Pliego, José González, Antonio González, Francisco Melo, Martín de Arriaga y Francisco de Vargas. La petición fue concedida.

Si bien no se tiene información exacta sobre la membresía de la cofradía de santa Febronia para conocer qué proporción representaban los 34 fundadores, es posible que fuera muy pequeña. Ese mismo año se había dado licencia para imprimir 200 patentes.[39] Se sabe que para julio de 1708 contaba con más de 500 hermanos.[40]

Era una regla que tras fallecer algún fundador o en caso de que se ausentara por tiempo indefinido se debía nombrar uno nuevo,[41] así se renovaba el subgrupo y se mantenía su presencia y poder. El número de fundadores osciló entre 16 y 36, las diferencias en el número de integrantes se deben a que la renovación tardaba en realizarse, así que varias veces se retrasó la elección de los reemplazos.

Pertenecer al grupo de fundadores implicaba responsabilidades, ya que en caso de que la corporación no contara con los fondos suficientes para solventar los gastos, ellos se encargarían de cubrirlos mediante un prorrateo.[42] De aquí la preocupación por la revisión de las cuentas que realizaban dos fundadores.

En 1707, el mayordomo Manuel González acudió ante la audiencia del arzobispado de México a presentar la cuenta de ingresos y egresos debido a "las muchas discordias y pleitos" que había entre integrantes de la mesa directiva y fundadores.[43] El problema se hizo más evidente el año siguiente cuando uno de los fundadores, José de Bracamonte, hizo una petición al arzobispado sin el conocimiento de los demás hermanos para que se observaran las constituciones y, en cuanto a las elecciones, se siguiera el mecanismo de que todos los fundadores propusieran a tres sujetos para cada oficio, que no se pudiera proponer al mayordomo que no hubiere rendido informe de

[39] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 49.

[40] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 64.

[41] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 88 y 89. Aunque esto no se hacía conforme se iban ausentando como muestra la petición de 1719 del mayordomo, para que se cumpliera la regla y se eligiera a los ocho fundadores que faltaban por muerte o ausencia (Domingo de Navarrete, Juan de Peñaloza, Manuel García y Pedro González habían fallecido y Juan Gil, Salvador de Aguilar, Francisco del Castillo y Miguel de Aguilar se habían ausentado). La elección ocurrió ese mismo año; se propusieron 16 cofrades, se votó en secreto y salieron electos Diego de Gámez, Antonio de Gámez, Bartolomé de Guadarrama, Antonio de Guadarrama, José de León, Gregorio de Castro, Antonio Gómez del Castillo y Agustín Villegas.

[42] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 63v.

[43] AGN, Indiferente virreinal, caja 6147, exp. 24, 1743, "Oficio al provisor para que se aprueben las cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 1.

gastos y que los bienes sobrantes se pusieran en fincas seguras. Esto en virtud de que el mayordomo Manuel González y tres de los 33 fundadores elegían a los candidatos, concentrando el poder de decisión.[44]

El vicario general del arzobispado, Antonio de Aunzibay y Anaya, apoyó la petición; además, recomendó que no hubiera coacción en el ejercicio de los votos y se pudiera elegir libremente, y que se nominara en primer lugar a los oficiales salientes,[45] dando así la oportunidad a la reelección. Para Aunzibay sólo el voto de los fundadores para elegir directiva era la forma de evitar la confusión y "mala forma" en que se habían hecho los cabildos.[46] La concentración de poder fue común en las cofradías novohispanas. En el caso aquí analizado se encontró que existía una pugna de poder por desacuerdos dentro de ese pequeño subgrupo.

El cabildo de elecciones se realizaba después del de presentación de cuentas. Estas reuniones constituían momentos álgidos para los cofrades. Las cofradías de Toluca presentaban las cuentas anuales (relación de ingresos, egresos y bienes sobrantes) ante el juez eclesiástico de la parroquia. A partir de que Manuel González acudió a Ciudad de México para pedir su revisión en 1707, se continuó con este proceder hasta 1742, pese a los inconvenientes que implicaba llevar los libros de la asociación y el dinero líquido sobrante, así como costear los 20 pesos que implicaba el viaje. Hasta 1743 los fundadores pidieron que se admitiera presentar las cuentas sólo ante el juez eclesiástico de Toluca, debido a que la cofradía ya se hallaba "quieta y pacífica y corriente y sin ninguna inquietud", y para ahorrar recursos ante la baja de las contribuciones recaudadas debido a la muerte de muchos cofrades por la epidemia de *matlazahuatl*.[47]

La distinción muy marcada del grupo de fundadores fue una respuesta para aminorar pugnas y pleitos entre los cofrades, pero también la supervisión arzobispal a través de los oficiales de la audiencia (promotores fiscales y vicarios) fue vital para vigilar la vida comunitaria de la cofradía. Otra solución a ese tipo de problemas se puede ver en la cofradía de Nuestra Señora de los Dolores, fundada en el hospital de San Juan de Dios de Ciudad

[44] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 59v y 61v.

[45] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 60v y 64.

[46] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 48v-51.

[47] AGN, Indiferente virreinal, caja 6147, exp. 24, 1743, "Oficio al provisor para que se aprueben las cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 1v.

de México, integrada por 33 fundadores; para el gobierno de ésta se llegó a consignar como regla que quien fuera "cismático y pleitista alborotando a los demás" sería excluido de la misma (Béligand, 2011: 121).

Los conflictos por la toma de decisiones tenían que ver con los aspectos directivo (la toma de decisiones), simbólico (el prestigio que brindaba tener un oficio dentro de la mesa directiva) y económico, ya que el mayordomo no sólo manejaba los recursos materiales, sino que podía beneficiarse de ellos. Manuel Jiménez pidió que se le diera al mayordomo 16% de la cantidad recolectada por cuotas de los hermanos. La petición fue concedida por las autoridades arzobispales y se estableció como regla.[48] Parece ser que por la recaudación de réditos, el mayordomo también recibió una retribución, pues en 1720 los revisores de la cuenta argumentaron que era excesivo que se le diera también 16%, en lugar de 5%.[49]

2.2. La expresión de la religiosidad

La fiesta titular de la cofradía era la que se realizaba en honor de santa Febronia en junio. En los primeros años fue costeada anualmente con ocho pesos, de los cuales se daban cuatro al predicador y cuatro al convento, después llegaron a gastar 33 pesos.[50] Era una regla que el día de la fiesta se realizara el cabildo de cuentas y elección de integrantes de la mesa directiva, cuestión que motivó inconvenientes al grado de pedir en 1720 que se excusara dicha norma. La petición fue concedida, las autoridades episcopales ordenaron que no se hiciera el cabildo el día de la fiesta debido a que los gastos de ésta quedaban fuera de la cuenta del mayordomo saliente y que no había "ánimos en quietud para deliberarse".[51] En su lugar se determinó que se efectuara ocho días después de la celebración.

Una de las actividades importantes que se realizaban en honor de santa Febronia fue la procesión. Ésta se hacía el martes santo y representó un gasto

[48] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 53v, 54 y 58. La retribución al mayordomo era costumbre en otras cofradías del curato.

[49] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 103v.

[50] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 13v. Hay que mencionar que sólo se tiene información sobre el desglose de gastos de la cofradía desde 1686 hasta 1701, es decir, del momento inicial de funcionamiento.

[51] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 95-97.

de entre 12 y 20 pesos, los cuales incluían los del acompañamiento de la comunidad de ministros y el sermón.[52] Durante la procesión se realizaba un "lavatorio", para ello se alquilaba un caso y leña, y el "disciplinamiento" de hermanos.[53] En la patente de la asociación dicha actividad de culto fue nombrada "procesión de sangre", cuestión que podría remitir a que había alguna acción de flagelación por parte de los cofrades.[54] Esta actividad recuerda a las llamadas cofradías de sangre europeas que se encargaban de organizar y normar el maltrato del cuerpo para salvar el alma (Rubial, 2011: 230).

La cofradía también colaboraba en la fiesta en honor del Santísimo Sacramento,[55] realizaba una misa mensual, por la que pagaba dos pesos, y un aniversario en el que se oraba a favor de los hermanos difuntos. De igual manera se esmeraba en cumplir con las obras de misericordia. Una forma de hacerlo era la asistencia que proporcionaba a sus integrantes, la cual fue un aliciente para que los parroquianos se integraran a ella. Dicha corporación tenía establecido como obligación, en la sexta constitución, brindar a sus cofrades "doctor y botica para sus enfermedades" y seis pesos para su entierro. Sin embargo, por la precariedad económica, a principios del siglo XVIII, el mayordomo Manuel Jiménez pidió que fuera modificado el estatuto y que se estableciera que se otorgarían 20 pesos, paño y ataúd para el entierro.

No obstante, había inconvenientes para recibir la ayuda porque sólo se daría a quienes hubieran cumplido con el pago del medio real de cornadillo[56] cada semana y dos reales anuales para la cera de la procesión de sangre al año;[57] mientras que a quien debiera un peso no se le otorgaría nada.[58] En

[52] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 11.

[53] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 17v.

[54] Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Juzgado Eclesiástico de Toluca, cofradías, caja 71, exp. 17, 1752, "Patentes de la cofradía de santa Febronia", f. 1.

[55] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 10v.

[56] El cornadillo era la cuota periódica que los cofrades debían aportar a la asociación. AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, cofradías, caja 71, exp. 17, 1752, "Patentes de la cofradía de santa Febronia", fs. 1-6, y caja 99, exp. 5, 1768, "Patentes de la cofradía de santa Febronia", f. 1.

[57] En el dictamen del promotor fiscal del arzobispado de 1705 se menciona que el pago por cera para la procesión era de cuatro reales; sin embargo, en las patentes impresas que se han consultado —correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII— se mencionan dos reales.

[58] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 42 y 48. El promotor fiscal del arzobispado respondió que era necesario que dicha recomendación se consultara primero con los cofrades, pues no bastaba con la opinión del mayordomo.

1714 se especificaron más las excepciones para otorgar la asistencia: no se daría a quien adeudara un peso y no tuviera tres años de cofrade, a quien ya tuviera dicho tiempo pero debiera dos pesos y a quien tuviere 10 años sólo se le rebajaría la cantidad adeudada.[59]

Los cambios en los beneficios que daba la cofradía respondían a su dinámica interna; pero también a situaciones externas. En 1715 se aumentó a 25 pesos el monto de ayuda para el entierro de los miembros y se estableció la realización de un aniversario a favor de todos los hermanos difuntos, para poder competir con corporaciones similares que funcionaban en la misma parroquia. La cofradía de san Nicolás Tolentino había reformado sus constituciones, estableció una ayuda de 25 pesos. Para proporcionar el mismo beneficio, la cofradía de santa Febronia decidió hacer el mismo cambio para conservar sus integrantes y su oferta de beneficios le diera igualdad frente a sus similares.[60] En la parroquia existían varias cofradías, pero con la que tenía una competencia directa era con la de san Nicolás porque ambas tenían como sede la iglesia de esta última advocación.[61]

2.3. Un siglo de trayectoria

En los primeros años de funcionamiento de la cofradía de santa Febronia, las limosnas fueron su principal ingreso, eran recaudadas cada mes y había algunas extraordinarias; se otorgaban en reales o en especie, como maíz, cebada, haba y magueyes;[62] las cargas de cultivos o piezas se vendían para obtener dinero y solventar las actividades de culto. Sin embargo, la donación

[59] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 75, 85, 125v y 126. En 1728, el promotor fiscal, don José Flores Moreno, pidió que se revisaran los libros y se obligara a pagar a quien debiera un peso o, en su defecto, se "borrara".

[60] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 70v y 71. Los cambios fueron aceptados por el promotor fiscal del arzobispado con la condición de que en el aniversario los gastos no excedieran a los de la cofradía de san Nicolás.

[61] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 1 y 73v. Si tomamos en cuenta que la cofradía de santa Febronia celebraba sus elecciones en la capilla del cementerio del convento franciscano de la Asunción, se puede decir que aquí se ubicaba la sede de las dos cofradías.

[62] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 24v. En el periodo 1693-1694 se realizó la primera donación de 15 magueyes, así la cofradía asimiló los rubros de ingresos con los de otras cofradías de la región. Después de vender los magueyes, en 1700 quedaron en existencia seis de ellos, los cuales se habían dado de limosna para el colateral, a Luis González y al fiscal mayor. AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 39.

en especie implicaba gastos de manutención y transporte —como el flete para transportar el producto y venderlo—.

Según las cuentas y la forma en que se registran las partidas, las limosnas eran recabadas por los diputados mensualmente y en ocasiones especiales como la fiesta y cuaresma o con fines específicos —por ejemplo para el lavatorio—. La cantidad obtenida por este rubro se incrementó de manera notable en el periodo 1689-1690 —de 33 a 108 pesos—, incluso se registró en las cuentas una limosna extraordinaria para una "hechura" otorgada por Juan de Salcedo, don Gaspar y Jerónimo de Aguilar.[63] De esta manera, al fungir como patrocinadores, los cofrades pretendían rendir devoción a la santa, buscar ser favorecidos mediante su intercesión y distinguirse al ser patrocinadores. Del encargo sólo se sabe que fue una "hechura crucificada con andas, cruz y ángel en blanco", además de tres camisas y "azotes deshilados".[64]

La estructura económica basada en limosnas no ayudó al sostenimiento de la agrupación. Con excepción del lapso 1694-1695, se presentaron déficits en las cuentas. La situación cambió cuando se fijaron cuotas obligatorias[65] (cornadillos o jornalillos) en 1705, porque la constancia de las contribuciones y el aumento de cofrades con los que contaba la corporación permitieron que alcanzara una estabilidad al menos hasta 1734, año hasta el que se tiene información sobre su economía.

El periodo de gestión 1719-1720 ejemplifica que las contribuciones fueron el principal sostén económico de la cofradía, ya que de los 1,344 pesos que se recaudaron, 1,299 correspondieron a los jornalillos.[66] Gracias a esas aportaciones los balances de las cuentas siempre resultaron positivos, es decir, no hubo déficit alguno al menos para los años de los que se cuenta con datos. Incluso, la última cuenta que se conoce (1794-1795) mostró un recuento

[63] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 12. Aportaron dos, uno y un peso y medio, respectivamente.

[64] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 12v.

[65] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 54.

[66] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 99.

positivo: ingresos de 678 pesos, tres reales y medio, gastos de 543 pesos, medio real y un sobrante de 135 pesos, tres reales.[67]

La supervisión arzobispal también influyó en esa estabilidad. Las revisiones que hacían los promotores fiscales y vicarios generales eran muy puntuales (tanto que se desglosaron errores varias veces), además de que promovían la inversión del efectivo en préstamos y la elaboración de inventarios.[68] A comparación de otras cofradías que sólo tenían este tipo de intervención durante las visitas arzobispales, en la de santa Febronia fue constante debido a la disposición de presentar cuentas en Ciudad de México.

El periodo de mayor bonanza fue 1714-1721, los ingresos superaron los mil pesos, fueron de 1,086 a 1,531 pesos.[69] Esa tendencia se pudo haber interrumpido en 1737 con la epidemia de *matlazahuatl;* sin duda un golpe fuerte para la cofradía, porque provocó una disminución en su membresía y, por consiguiente, en sus ingresos.

Debido a la muerte del mayordomo Juan Gómez Camargo en 1736, José Posadas fungió como interino y presentó cuenta en 1737, quien en cabildo pidió al juez eclesiástico que diera la orden de cobrar los réditos del dinero impuesto a depósito irregular para que se le entregaran y pudieran pagarse las patentes que se debían a los cofrades ya fallecidos y a los que fallecieran a causa de la epidemia.[70] Ante un problema cómo éste las contribuciones se redujeron por la muerte de hermanos; pero los gastos se incrementaban porque había que brindar la ayuda para los entierros. La correlación enfermedad-crisis fue consecuencia de una economía basada en las contribuciones periódicas, es decir, una dependencia de los hermanos.

Por esa misma estructura económica resultó vital difundir el culto a santa Febronia y, con ello, atraer cofrades, lo cual se hizo a través de los impresos. En la primera mitad del siglo XVIII se costeó la impresión de un texto de la

[67] AHAM, Episcopal, Secretaría Arzobispal, caja 30, exp. 3, "Segunda visita de Toluca, año de 1795. Arzobispo Alonso Núñez de Haro", f. 119.

[68] Los préstamos de los que se tiene conocimiento son pocos, sólo 10; las cantidades oscilaron entre 300 y dos mil pesos. AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 64, 69v, 85v, 94, 107, 113v, 116, 122 y 135v; caja 4838, exp. 4, 1731, "Cuentas presentadas por José Posadas como albacea del mayordomo de la cofradía de santa Febronia, Juan Gómez Camargo", fs. 1 y 6, y caja 2431, exp. 11, 1787, "Escritura de reconocimiento que otorgó Manuel Jiménez de Nova a favor de la cofradía de santa Febronia", fs. 1 y 2. En el informe de cofradías de 1794 se registró que dicha corporación tenía impuestos 4,450 pesos (Mejía, 2014: 136).

[69] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 66-106.

[70] AGN, Indiferente virreinal, caja 4838, exp. 4, 1731, "Cuentas presentadas por José Posadas como albacea del mayordomo de la cofradía de santa Febronia, Juan Gómez Camargo", fs. 5 y 6.

vida de la santa y de una novena,[71] en la imprenta a cargo de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera. Esto permitió, por un lado, dar a conocer a la mártir y, al mismo tiempo, reproducir una pequeña parte de la hagiografía castellana. Este tipo de textos respondía a estrategias pastorales y espirituales y tenía una intención pedagógica-edificante al tratar de instruir a los fieles y dar a conocer las vidas de santos y mártires (Navarro, 2010: 459). En otras palabras, se reprodujeron modelos de santidad elaborados por la jerarquía eclesiástica. Por otro lado, las novenas fueron un producto sencillo, práctico, de tamaño reducido, que podía llegar a un público menos interesado por el sermón y que prefería la consulta individual (Ragon, 1998: 35, 38).

El costo de la impresión de ambas fue de 50 pesos. El primer impreso no indica el año de publicación, pero se puede pensar que fue el mismo que el del otro, 1715. No obstante, en la revisión de cuentas del periodo 1714-1715 no se admitió dicho gasto debido a que el mayordomo no informó al arzobispado que los textos se venderían: la vida a real y medio y la novena a un real.[72] Si bien este costo limitó el público, se debe considerar el hecho de que la lectura pública y transmisión oral pudieron haber colaborado en su difusión y, por ende, la atracción de más cofrades devotos.

Como se mencionó, de 1714 a 1721 la cofradía tuvo ingresos altos, por lo que puede pensarse en que la estrategia de la difusión de la mártir mediante los textos funcionó. Aunado a que se cumplió con el objetivo de atraer más hermanos y que la cofradía subsistiera, también continuó el dominio del grupo de fundadores, quienes se afirmaron como servidores de la mártir, al menos hasta 1743. En este año se pidió no presentar cuentas ante la curia arzobispal, porque la quietud reinaba en la cofradía; los solicitantes fueron los fundadores. Por otra parte, hubo disminución del grupo, para entonces lo integraban sólo 16 personas.[73] Esto debido a la epidemia que provocó la muerte de muchos integrantes y al posible decaimiento de la asociación.

[71] Una novena es un ejercicio piadoso que se practica durante nueve días continuos. Por lo común se compone de oraciones, puntos de meditación y letanías o gozos. También se le llama así al librito que contiene las oraciones para tales días (Fernández *et al.*, 2015: 187).

[72] AGN, Indiferente virreinal, caja 5107, exp. 43, 1786, "Libro de cuentas de la cofradía de santa Febronia", fs. 66-69. Tampoco se admitió el gasto por los tres días que se ocuparon en la diligencia de encargar los textos a la imprenta porque se consideró que ésta pudo hacerse sólo en un día.

[73] AGN, Indiferente virreinal, caja 6147, exp. 24, 1743, "Oficio al provisor para que se aprueben las cuentas de la cofradía de santa Febronia", f. 1. Los fundadores eran José Rafael, José Martínez, Domingo Valencia, Juan José de Alba, José Flores, Nicolás Martínez, Felipe Cuenca, Nicolás Santos Regil, Juan José

3. Una devoción poco popular ante la reducción de cofradías

Entre 1791 y 1794 el arzobispo Alonso Núñez de Haro realizó un informe de las cofradías del arzobispado de México, en él señaló que de las 951 asociaciones de este tipo sólo debían subsistir 425.[74] Varios factores influyeron en su desaparición, entre ellos su economía e informalidad, así como la advocación a la que estaban dedicadas también fue determinante.

En cuanto a las cofradías del curato de Toluca, Núñez de Haro dispuso que las asociaciones del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Rosario, santa Febronia y la santa Veracruz subsistirían con la condición de que obtuvieran la aprobación real, requisito establecido por la *Recopilación de Leyes de las Indias* para la fundación de una corporación de este tipo.[75] Se les dio un plazo de dos años; sin embargo, en 1796 por decreto real, las cofradías de santa Febronia y la santa Veracruz fueron extinguidas argumentando que había "innumerable número de cofradías gremiales, y otras que por antojo, sedición o vanidad se han establecido [...] siendo esto de la mayor gravedad y trascendencia" (Mejía, 2014: 123-124). Para el gobierno borbón, las cofradías se habían convertido en corporaciones autónomas y concentradoras de bienes; por lo que, al igual que las autoridades eclesiásticas, buscó establecer un control efectivo sobre ellas. Además de hacer patente su autoridad, la corona buscaba fuentes de recursos ante la guerra que mantenía con Inglaterra. Las cofradías fueron objeto de la búsqueda de "donativos patrióticos",[76] como lo muestra la extinción de las dos mencionadas en Toluca.

Se dispuso que el corregidor averiguara, recolectara y enviara la cantidad obtenida por los bienes de ambas agrupaciones a la Real Casa de Moneda (Mejía, 2014: 126). En 1798, Fausto Marcial de Urrutia recogió los bienes (900 pesos) y escrituras de las dos cofradías y esperaba seguir cobrando los réditos y vender una casa que era de la asociación de santa Febronia para enviar el efectivo al virrey.[77]

Hidalgo, José Guinea, Francisco Posadas, Sebastián de Ureña, Diego del Castillo, José Posadas, Antonio Robles y Antonio Gamboa.

[74] AGN, Cofradías y archicofradías, vol. 18, exp. 7, 1794, "Informe del arzobispo Alonso Núñez de Haro sobre las cofradías y hermandades", f. 261.

[75] AHAM, Episcopal, Secretaría Arzobispal, caja 30, exp. 3, "Segunda visita de Toluca, año de 1795. Arzobispo Alonso Núñez de Haro", fs. 114-127.

[76] AGN, Indiferente virreinal, caja 2431, exp. 11, 1787, "Escritura de reconocimiento que otorgó Manuel Jiménez de Nova a favor de la cofradía de santa Febronia", f. 7.

[77] AGN, Indiferente virreinal, caja 2431, exp. 11, 1787, "Escritura de reconocimiento que otorgó Manuel Jiménez de Nova a favor de la cofradía de santa Febronia", fs. 1-9. La casa estaba valuada en 539

¿Pudo haber influido la advocación de la cofradía de santa Febronia en su desaparición? Si bien, los principales argumentos que se esgrimieron para la extinción de las dos cofradías fueron su proliferación en la parroquia y su informalidad, se puede decir que el título que tenía no fue un aspecto que ayudara a su defensa como sí sucedió con las cofradías del Santísimo Sacramento y Ánimas del Purgatorio que fueron conservadas por ser cultos promovidos por la jerarquía eclesiástica. Fuera de manera intencional o no, la corona siguió el ejemplo del clero al cuidar de la conservación de asociaciones laicas que eran consideradas útiles. La fundación de corporaciones de ambas cofradías había sido apoyada por el clero por las funciones que cumplían: "manutención del Santísimo, brindar el Viático a los enfermos, realizar sufragios por vivos y muertos y mantener la creencia en el Purgatorio, misma que alimentaba el deseo de los individuos por colaborar en obras de misericordia" (Mejía, 2014: 41). Por su parte, la corona buscaba impulsar el culto al Santísimo, pues la monarquía seguía siendo católica y debía de defender el símbolo religioso por excelencia del catolicismo (Carbajal, 2016: 383).[78]

La promoción de cierto tipo de cofradías era parte del intento de las autoridades eclesiásticas por moldear el mapa devocional. Otro ámbito en el que se manifestaba éste objetivo era la literatura devocional. En el siglo XVII existió una producción tendente a promover santos e imágenes locales, mientras que en el XVIII aumentó de manera decisiva el número de publicaciones consagradas a Cristo, a la virgen y a sus imágenes milagrosas (Ragon, 1998: 38). ¿Sería un intento de las mismas autoridades eclesiásticas por fomentar esas devociones o una tendencia que surgió de la feligresía? Ambas colaboraron, si bien la iniciativa de la feligresía era vital en la promoción y demanda de textos, éstos necesitaban la aprobación eclesiástica. Por consiguiente, el novenario a santa Febronia, impreso a principios del siglo XVIII, muestra la reminiscencia de la promoción de santos por parte de la feligresía. En contrasentido, la extinción de dicha cofradía ¿mostraría el intento de las autoridades episcopales por disminuir la cantidad de devociones a santos, muchas veces no apegadas a la religiosidad oficial?

Un factor más a tomar en cuenta es la calidad de mártir porque el culto a este tipo de santos podría pensarse más propio de una religiosidad barroca.

---

pesos, pero después de pregonar la venta sólo una persona había ofrecido 400 pesos; Urrutia esperaba respuesta del virrey Miguel José de Azanza para saber si aceptar o no la oferta. No se conoce la respuesta.

[78] Como bien explica este autor, no sólo se defendieron las cofradías del Santísimo, sino que se promocionó la fundación de nuevas como los institutos de cocheros del Santísimo y los de la Vela Perpetua.

El culto a los mártires había sido impulsado a partir del siglo IV; durante el Renacimiento su presencia se hizo más notable al constituir un símbolo del cristianismo primitivo, y con la Contrarreforma, ésta se acentuó porque eran santos incluso reconocidos por los protestantes (Rubial, 2009: 6-7). Empero, desde el Concilio de Trento se determinó una política que rechazaba el escepticismo herético a la protección de los santos, la credulidad excesiva y la proliferación de prácticas desviadas de la ortodoxia oficial (Gelabertó, 1992: 4). En América el culto a los mártires fue muy útil recién llegados los españoles, pues fue parte del proceso de evangelización. La alusión a la violencia y sangre del martirio permitieron que los naturales pudieran asimilar ciertas prácticas de veneración que tenían con la forma en que habían muerto los mártires. No obstante, existe poca información acerca de qué pasó con el culto a este tipo de devociones a lo largo del periodo novohispano.

La advocación de santa Febronia fue poco común entre las cofradías del arzobispado de México, además de la analizada en este escrito no se ha encontrado otra. Con base en las advocaciones de las cofradías registradas en los informes de la visita del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, realizada de 1767 a 1769, se tiene el siguiente listado: las marianas (90 cofradías), el Santísimo Sacramento (59), las Ánimas Benditas del Purgatorio (41) y las relacionadas con la pasión y muerte de Jesús (40). En cuanto a asociaciones dedicadas a santos, se pueden ubicar en tercer lugar, pues hubo 45 cofradías. Las devociones más populares fueron las de san Nicolás Tolentino y san Antonio de Padua; mientras que entre las mujeres se retomó a santa Teresa.[79]

En el ámbito regional, en el valle de Toluca el panorama no difiere del referente al arzobispado. La mayoría de las cofradías eran devotas de María, le siguen las del Santísimo Sacramento, de Cristo, de santos y de las Ánimas del Purgatorio (Mejía, 2014: 39, 41).

Si bien las cofradías eran asociaciones de laicos, la elección de los títulos refleja una concordancia con el objetivo del clero de promover ciertas devociones. El objetivo de moldear la geografía devocional se hizo más explícito durante las visitas en las que el arzobispo supervisaba el funcionamiento de dichas corporaciones y, en caso de alguna falta (insuficiencia de fondos, abandono por parte de los cofrades, falta de aprobación eclesiástica, etcétera) podía extinguirlas.

[79] AHAM, Episcopal, Secretaría Arzobispal, serie libros de visita, caja 23CL, exp. 3, "Libro de visita del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana, 1767-1769", 256 fs. Estudio y paleografía en Cruz (2016a).

Nadine Béligand ofrece una serie de correlaciones entre algunos de los atributos de las cofradías del arzobispado de México y su estado, a raíz del informe de este tipo de asociaciones llevado a cabo por Alonso Núñez de Haro (1791-1794). Una de esas correlaciones corresponde a la advocación; de acuerdo con esto, las cofradías dedicadas a santos fueron extintas en 40.8%, lo cual fue una merma superior a la de las de culto mariano (33.7%), de Cristo (20.8%)[80] y de las Ánimas del Purgatorio, Santísima Trinidad y Doctrina Cristiana (23%) (Béligand, 2011: 113). Volviendo de nuevo al valle de Toluca, se puede notar también que las del Santísimo y de las Ánimas subsistieron en altos porcentajes, 87 y 60%, respectivamente, por su utilidad hacia la piedad cristiana y la asistencia que brindaban a feligreses e iglesias (Mejía, 2014: 41).

Ahora bien, la extinción de la cofradía no implicó la desaparición del culto, pues varias fueron agregadas a otras asociaciones o dejadas en calidad de mayordomías u obras pías. Sin embargo, su supresión significó, para los devotos, que se les privara de un medio de asociación por el cual podían establecer una relación con su protector, distinguirse socialmente e instaurar una relación contractual con un número considerable de feligreses y, con ella, organizar las actividades de devoción a cambio de ayuda asistencial al momento de la muerte.

La geografía devocional explícita en el informe de visita de Pedro José de Fonte (1819-1820) muestra que el culto a los santos por parte de las cofradías persistió hasta principios del siglo xix. Tal testimonio refiere que en el arzobispado había 67 cofradías dedicadas a advocaciones marianas, 42 a santos, 33 a Jesús, 28 a las Ánimas Benditas y 22 al Santísimo Sacramento (Cruz, 2016b: 12). La persistencia del culto a los santos es notoria; no obstante, resalta la disminución del número total de cofradías. Faltaría explorar cuáles devociones de santos sobrevivieron, cuáles desparecieron y cuáles surgieron.

Se ha hablado del control sobre las cofradías como un posible medio de intervenir en los cultos novohispanos. Sin embargo, hay que enmarcar dicha acción dentro de un proceso más amplio, el reconocimiento de los santos por parte del clero y el control de las formas de devoción. Para ello, la jerarquía eclesiástica se valió de la reglamentación de los procesos de canonización, los concilios, la censura de escritos, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, etcétera.

[80] Es posible que el Santísimo Sacramento sea incluido dentro de la categoría de devociones relacionadas con Cristo en dicha tipología.

En específico, así como en el Renacimiento se dio un impulso al culto de los santos mártires, porque representaban los orígenes del catolicismo, también se comenzó a buscar la autenticidad de los relatos por medio del análisis textual y búsqueda de documentos (Rubial, 2011: 197, 206).[81] Esta búsqueda de historicidad era un medio más para limitar el culto de los santos.

La preocupación por la distorsión de las hagiografías se puede ejemplificar a través de dos obras. La primera es de Alonso de Villegas, de donde la cofradía de santa Febronia extrajo la vida de la mártir, cuyo objetivo era:

> Porque, dejando aparte que en los libros de este nombre [el género de los *Flos Sanctorum*] que ahora andan se leen muchas cosas apócrifas y ajenas a toda verdad, léense también otras muchas tan faltas de autoridad y gravedad que pide semejante lectura, que antes provocan a irrisión que a devoción, las cuales dan bastante causa a gentes de otras naciones para que se burlen de los españoles porque en su lengua no tienen cosa grave y de autoridad, en materia de tanta importancia [*sic*] (Villegas, 1591: s/n).[82]

La segunda, la *Censura de historias fabulosas* (1742)[83] del canónigo sevillano don Nicolás Antonio, quien persigue el mismo objetivo que Villegas, trata de referir las fuentes legítimas de la historia de la iglesia y la vida de los santos y exponer las mentiras escritas en la obra titulada *Chronicones* (1619) que circuló "engañando" a muchos. Respecto a santa Febronia plantea que dicha obra había divulgado la falsedad de que su tía Brienna había llegado a España dejando el convento con las reliquias de su amada sobrina y que ahí había padecido martirio. De esta historia se había derivado el culto a Brienna en la provincia Tarraconence (Nicolás Antonio, 1742: 306-307).

De ambas obras se desprende la importancia de las hagiografías aprobadas por el clero para la difusión del culto a los santos ante el gran número de textos que circulaban. El texto de Villegas muestra que esa intención tuvo sus frutos al permitir la difusión del culto en una pequeña villa de Nueva España.

[81] El mismo autor refiere que los procesos de canonización de mártires se volvieron más puntillosos y lentos.

[82] Las páginas no están numeradas pero la cita fue extraída de la dedicación que se hace de la obra a Felipe II.

[83] Es una obra póstuma, por lo que fue publicada en el siglo xviii, pero escrita en la segunda mitad del xvii.

Conclusiones

La devoción a santa Febronia es una muestra de la transmisión de una hagiografía postridentina a América, de herencia europea pero reformulada en castellano. Tanto la memoria como la práctica de formar asociaciones con lazos de hermandad remiten a una historia de transferencias y de adaptaciones a propósitos de los súbditos novohispanos. En cuanto a la memoria, la vida de la santa y el rastreo de su origen muestran la influencia de Oriente sobre Occidente y la del Viejo Mundo sobre el Nuevo y cómo se logró comunicar un legado cultural. Respecto a las prácticas de devoción, la cofradía de santa Febronia fundada en Toluca evidencia la adaptación del culto por un grupo de feligreses ligados al clero, quienes la retomaron como símbolo identitario distintivo frente a las advocaciones titulares de sus similares.

El estudio de la devoción y la caracterización de la corporación que la retomó permitió exponer una pequeña parte de todo un mosaico de devociones que formaron las cofradías. Múltiples cultos dieron origen a identidades que competían, pero también se complementaban entre sí. En este sentido, el análisis de una devoción, a partir de una corporación, ha permitido observar los canales de difusión a través de los cuales los feligreses novohispanos pudieron conocer y retomar un símbolo de distinción que les permitió identificarse localmente.

La trayectoria de dicha agrupación la caracteriza como una cofradía modesta en cuanto a recursos —en comparación con las agrupaciones de Ciudad de México—, pero estable, al adquirir una solvencia económica que hizo posible su sobrevivencia hasta finales del siglo XVIII. Así como su devoción titular le permitido subsistir y hacerse de adeptos, ésta no ayudó a superar las intenciones de la corona de disponer de recursos económicos para sus dificultades bélicas. Como lo había hecho el clero, la corona optó por la supervivencia de cofradías consideradas útiles para la manutención de las parroquias y apegadas a una religiosidad ilustrada. Por otra parte, a la poca popularidad que tuvo el culto a santa Febronia entre las cofradías del arzobispado de México habría que agregar la intención de las autoridades por intervenir en el mapa devocional y corporativo novohispano mediante, la promoción de cultos como los relacionados con Cristo, María y las Ánimas del Purgatorio.

Quizá habría que analizar esos cultos poco populares en las cofradías y otros ámbitos, ya que constituyen el inicio de temas de estudio relacionados con la religiosidad nacida de los feligreses.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN	Archivo General de la Nación
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AHPMVZ	Archivo Histórico Parroquial. Museo Virreinal de Zinacantepec
BNINAH	Biblioteca Nacional. Instituto Nacional de Antropología e Historia

Bibliografía general

Abundis Canales, Jaime (2007), *La huella carmelita en san Ángel,* t. I, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Aragüés Aldaz, José (2000), "El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: un itinerario hagiográfico", *Analecta Bollandiana*, t. 118, pp. 329-386.

Aragüés Aldaz, José (2005), "Para el estudio del *Flos Sanctorum Renacentista* (I). La conformación de un género", en Marc Vitse (ed.), *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y el Siglo de Or*o, Madrid/Frankfurt, Universidad de Navarra-Iberoamericana/Vervuer, pp. 97-147.

Armella de Aspe, Virginia (1993), "Un retablo novohispano pintado en el siglo XVIII", en *Once del virreinato. 500 años de presencia de México en el mundo*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 75-92.

Bazarte Martínez, Alicia (1989), *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1863)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Bechtloff, Dagmar (1996), *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, México, El Colegio Mexiquense, A. C. / El Colegio de Michoacán.

Béligand, Nadine (2011), "Auge y límites de las imágenes compartidas: las cofradías del arzobispado de México a finales del siglo xviii", *Historias*, núm. 78, pp. 101-128.

Brock, Sebastian P. y Susan Ashbrook Harvey (2008), *Holy women of Syrian Orient*, Berkeley, University of California Press.

Carbajal López, David (2013), "La reforma de las cofradías en el siglo xviii: Nueva España y Sevilla en comparación", *Estudios de historia novohispana*, núm. 48, pp. 3-33.

Carbajal López, David (2016), "Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto del Santísimo Sacramento, 1750-1820", *Hispania Sacra*, vol. LXVIII, núm. 137, pp. 377-389.

Carrera, Eduardo *et al.* (2011), *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos xvii-xix)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Cruz Peralta, Clemente (2016a), *Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres. Visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la arquidiócesis de México, 1767-1769*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cruz Peralta, Clemente (2016b), "Geografía espiritual de la devoción en arzobispado de México a partir de los títulos de cofradías, 1683-1685 / 1767-1769 / 1819-1820", en Clemente Cruz Peralta, *Pedro José de Fonte. Último arzobispo de Nueva España y primero del México independiente, 1815-1838*, tesis de doctorado (en proceso), México, El Colegio de México.

Fernández López, Juana Inés *et al.* (2015), *Vocabulario eclesiástico novohispano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

García Ayluardo, Clara (2007), “El privilegio de pertenecer: Las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica”, en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Instituto Mora/Centro de Investigaciones y Docencia Económica, pp. 85-128.

García Ayluardo, Clara (2015), *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías en la ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

García de Cortázar, José Ángel (2012), *Historia religiosa del Occidente medieval (años 313-1464)*, Madrid, Akal.

Gelabertó Vilagran, Martín (1992), “Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (s. XVI-XVIII)”, *Historia Social*, núm. 13, pp. 3-20.

Goetze, Dieter (2004), “Fiestas y santos. La construcción simbólica de espacios sociales en España”, *Iberoamericana,* nueva época, año 4, núm. 13, pp. 131-145, documento pdf disponible en: <https://goo.gl/izoVXu> (consulta: 11/09/2015).

J. Simon (1924), “Note sur l´original de la passion de ste. Fébronie”, *Analecta Bollandiana,* núm. 42, pp. 69-76.

Lavrin, Asunción (1980), “La Congregación de San Pedro —una cofradía urbana del México colonial— 1604-1730”, *Historia Mexicana*, vol. XXIX, núm. 4, pp. 562-601.

Luque Alcaide, Elisa (1995), *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Ediciones Eunate.

Medina, José Toribio (1989), *La imprenta en México (1539-1821),* edición facsimilar, t. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mejía Torres, Karen Ivett (2014), *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C.

Navarro, Andrea Mariana (2010), "Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII-XVII", *Hispania Sacra*, vol. LXII, núm. 126, pp. 457-489.

Ragon, Pierre (1998), "Imprentas coloniales e historia de las devociones en México (siglos XVII y XVIII)", *REDIAL. Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, núm. 8-9, pp. 33-42.

Ragon, Pierre (2002), "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVII y XVIII)", *Historia Mexicana*, vol. 52, núm. 2, pp. 361-389.

Rubial, Antonio (2009), "Cuerpos santos, ¿gestos sexuados? Imagen y género en las representaciones de los santos en el arte virreinal", *Destiempos*, año 4, núm. 22, pp. 2-20.

Rubial, Antonio (2011), *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Ediciones de Educación y Cultura / Trama Editorial.

Recursos electrónicos

Avendaño, fray Cristóbal de (1629), *Libro intitulado otro tomo de sermones para muchas festividades de los santos*, Barcelona, por Sebastián de Cormellas, documento html disponible en: <https://goo.gl/AW2Bc9> (consulta: 17/11/2016).

Butler, Alban (1965), *Vidas de los santos de Butler*, t. II, traducción y adaptación por Wifredo Guinea, México, C. I. Jonh W. Clute, S. A., documento html disponible en: <https://goo.gl/B5EWh3> (consulta: 05/11/2015).

Nicolás Antonio (1742), *Censura de historias fabulosas. Obra póstuma de don Nicolás Antonio, caballero de la orden de Santiago, canónigo de la Santa Iglesia de Sevilla, del Consejo del Señor don Carlos Segundo y su fiscal en el Real Consejo de la Cruzada*, Valencia, publicada por don Gregorio Mayans I. Scar, documento html disponible en: <https://goo.gl/PGq4zA> (consulta: 02/10/2015).

Rapp, Claudia (1996), "Figures of Female Sanctity: Bizantine Edifying Manuscripts and Their Audience", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 50, pp. 313-344, documento pdf disponible en: <https://goo.gl/wbPmux> (consulta: 23/10/2015).

Surio, Laurencio (1572), *De probatis Sanctorum historiis. Tomus testius. Complectens sanctos mensium maii et iunii*, Colonia, Herederos de Peter Quentel, página html disponible en: <https://goo.gl/6mrNSw> (consulta: 12/09/2016).

Villegas, Alonso de (1591*), Flos Sanctorum, tomo I. Historia de la vida y hechos de Jesucristo*, Toledo, Imprenta de la viuda de Juan Rodríguez, documento pdf disponible en: <https://goo.gl/FEfDTU> (consulta: 13/07/2016).

Villegas, Alonso de (1588), *Flos Sanctorum, tomo III. Historia general en que se escriben las vidas de santos extravagantes y de varones ilustres,* Barcelona, Imprenta de la viuda de Juan Pablo Menescal, página html disponible en: <https://goo.gl/X8VKvk> (consulta: 25/07/2016).

Devoción y labor. El culto a los santos Cosme y Damián en la Ciudad de México, a través de la cofradía de los cirujanos, flebotomianos y boticarios (siglo XVIII)

*Yasir Armando Huerta Sánchez**

Introducción

Una de las características más importantes del mundo hispánico del siglo XVIII fue la preservación y difusión de la devoción por los personajes que integraron el amplio santoral católico, cuya relevancia para la vida y el orden social vigentes fueron parte fundamental para los distintos grupos humanos que lo habitaron, quienes como parte de sus identidades colectivas fueron adaptando a sus abogados celestiales con fines de protección, intercesión e incluso representación, lo cual fue acompañado de manifestaciones de religiosidad ricas en rezos, jaculatorias, indulgencias, ornamentos y ajuares tan propios de la llamada religiosidad barroca (Robles, 1972: 115-128; López-Guadalupe, 2015: 388-410). Esta última convirtió la experiencia sagrada en algo profundamente integrado al imaginario colectivo de los fieles, pese a los grandes cambios que las autoridades eclesiásticas y reales trataron de impulsar para convertir esta devoción en algo, que desde sus respectivos puntos de vista, era más cercano a la *pureza* de la fe, sobre todo a partir de mediados de la centuria dieciochesca (Taylor, 1999: 416-432; Rubial, 1999: 42-43; López-Guadalupe, 2002: 185-202).

La manifestación pública y consolidación del culto hacia las advocaciones de Cristo, la virgen María, y los santos y santas que fueron receptores de la atención de los fieles, estuvo a cargo de las cofradías y hermandades, corporaciones fundadas por los propios laicos y que tuvieron por objetivo atender la salud del alma de sus miembros, ejercitar la caridad y celebrar las fiestas

* Universidad Nacional Autónoma de México.

dedicadas a los santos patronos de cada una de ellas. Las corporaciones fueron de origen medieval y reformadas con el paso de los siglos, en especial a raíz de las medidas tomadas por las autoridades eclesiásticas en el siglo xvii; las cofradías se extendieron hacia América desde la conquista y colonización en el siglo xvi y se consolidaron en los dominios del rey de España en los siglos xvii y xviii (Pastor, 2004: 151-242; Lempérière, 2013: 72-154; Bazarte y García, 2001: 147-432), sobre todo en las capitales imperiales de México y Lima (Luque, 1998: 91-108, 2014: 228-233; Bazarte y Cruz, 2011: 38-48).

Su fundación corrió a cargo de distintos actores sociales que buscaron, a través de ellas, crear espacios de unión e identidad, tales como los grupos que habitaron en la capital de Nueva España: españoles (americanos o criollos, castellanos, asturianos, vascos, navarros, montañeses, riojanos y sus descendientes), mestizos, negros, mulatos e indios (Rubial, 2013: 369-374; Castañeda, 2014: 147-156; Labarga, 2014: 87-97; Luque, 2014: 228-235), y aquellas erigidas por otras corporaciones, como gremios de artesanos, congregaciones de fieles de la Compañía de Jesús, el tribunal del Santo Oficio, clérigos, que por medio de sus cofradías lograron consolidar una representación que como practicantes de alguna actividad o profesión no pudieron tener, tal es el caso de cirujanos, flebotomianos y boticarios, personajes que nos interesan en el presente trabajo (Lavrin, 1989: 568-576; 1998: 50; Rodríguez-Sala, 2009: 159-162; 2011: 329-342).

Estos tres grupos de practicantes de las artes médicas —artes en el sentido del ejercicio de una profesión mecánica de acuerdo con la definición propia del siglo xviii— fundaron una cofradía para, ante todo, rendir culto a los santos patrones de los especialistas de la salud, Cosme y Damián, y ejercitar las obras de caridad debidas. Bajo esta devoción crearon una serie de prácticas destinadas a cumplir con las fiestas y ritos pertinentes, las cuales analizaré a través de la documentación generada por la cofradía, centrada en el siglo xviii, momento en que fueron reformadas sus constituciones y que se mantuvieron vigentes hasta su incorporación a la cofradía de san Homobono con el fin de preservar el mencionado culto.

1. La identidad corporativa de los practicantes de la salud

A lo largo y ancho de la monarquía católica, las profesiones, el comercio y los gremios artesanales tendieron a establecer controles para su desarrollo y ejercicio, con el fin de crear entre sus miembros una idea de autocontrol y obediencia para cumplir con los estatutos señalados en sus ordenanzas y constituciones que les darían la fuerza suficiente para controlar su práctica y, en cierto modo, la conducta de cada uno de sus agremiados. Las ciudades y villas en los reinos españoles fueron por tradición, desde la Edad Media, los lugares de residencia de estas corporaciones. En los siglos xv y xvi esta tendencia continuó; se estableció una amplia red productiva con los talleres artesanales, obradores y obrajes textiles, panaderías, tocinerías, pescadores (Diego, 1986: 328-341; González, 2007: 191-219; Diago, 2009: 65-89) y, por el lado de las artes liberales, universidades, colegios de abogados y consulados de comerciantes, que, bajo un esquema de organización similar al de los gremios, crearon cuerpos colegiados de representación frente a las autoridades municipales, reales y eclesiásticas (Rumeu, 1944: 92-168; Hesles, 2005: 48-61; González, 2010: 71-74).

Ciudad de México fue el espacio urbano por excelencia en el cual este tipo de corporaciones se trasplantaron y maduraron bajo las nuevas circunstancias sociales y culturales americanas desde los primeros años posteriores a la conquista. Se impulsó su autorregulación con el fin de recibir el reconocimiento por parte de las autoridades municipales y virreinales, y así asegurar que aquellos oficios y actividades a los cuales se dedicaban sus miembros quedaran protegidos por el complejo sistema legal que regulaba las relaciones sociales y de trabajo, así como afianzar una serie de privilegios que ningún individuo ajeno a ellas podía ejercitar sin su aprobación (Barrio, 1920: 131-134; Pérez, 2005: 51-51 y 57-65).[1] Dentro de este proceso histórico,

[1] Archivo General de la Nación (agn), Bienes nacionales, exp. 13, c. 881; exp. 23, c. 1001. La archicofradía de la Santísima Trinidad y la cofradía de san Homobono, fundadas por los sastres de Ciudad de México son ejemplos de corporativización de los artesanos ya que en varios de sus artículos dejan ver el control que el gremio ejerció sobre las actividades de sus miembros, y que se extendió de manera formal a lo largo de más de 200 años. Archivo Histórico de la Ciudad de México (ahcm), Artesanos, gremios, vol. 381, exps. 2.1, 2.5 y 3.1. Los veedores y alcaldes de los gremios controlaron el trabajo de los miembros de cada uno de ellos, asimismo vigilaron que aquellos que se presentasen como maestros, contaran con la carta de examen aprobado que se les entregaba al cumplir con los requisitos de examinarse para alcanzar dicho grado, u obligar a aquellos que no lo fueran a someterse a evaluación o a cerrar sus talleres, siendo esto último muy común al existir pocas oportunidades de ascenso para los oficiales de cada oficio.

las profesiones no manuales se hicieron presentes muy rápido, entre ellas destacaron la medicina y sus artes afines (Tate, 1997: 39-46 y 333-426).

A lo largo de los primeros 180 años de vida virreinal, la práctica médica se fue consolidando en la capital novohispana; el primer gran paso fue el nacimiento de la Real Universidad y su facultad de medicina; en 1646 se estableció la organización definitiva del Real Protomedicato de México (Tate, 1997: 94-97). Esta última institución se encargó de la regularización de las profesiones médicas de manera colegiada. Estaba organizada bajo la forma de tribunal, integrado por tres médicos: el catedrático de *prima* de medicina de la universidad con cargo de presidente perpetuo, el decano de la facultad de medicina y un médico escogido por el virrey de entre los incorporados a la Real Universidad. A través de este último se estableció el vínculo entre el tribunal y la máxima autoridad del virreinato que, a la manera de España, significó contar con el respaldo real y reconocimiento de sus privilegios como tribunal examinador (Tate, 1997: 99-107).[2]

Gracias al tribunal, los médicos contaron con una especie de representación corporativa más allá del claustro universitario ante las autoridades y el resto de la población. Sin embargo, ellos gozarían de los privilegios recibidos por el tribunal, mientras que el resto de los ejercitados en las demás artes de la salud tuvieron que mantenerse por debajo de los egresados de la facultad de medicina. Con ello se estableció una gran diferencia en sus profesiones y la manera en que eran concebidas (Tate, 1997: 382-385; Rodríguez-Sala, 2011: 192-206; Ochoa, 2012: 102-105).[3] Algebristas o ensalmadores, boticarios, cirujanos, flebotomianos y barberos (quienes además de rasurar barbas llevaban a cabo

[2] Para el siglo xviii, el tribunal contaba con un secretario y un portero, y aunque no tenía un lugar propio donde reunirse y llevar a cabo los exámenes de los candidatos a recibir la licencia para ejercitar la medicina u otra de las disciplinas de la salud, tenía por costumbre reunirse en la casa del presidente, donde se montaba el palio bajo el cual celebraban las evaluaciones.

[3] Esta situación se presentó sobre todo en torno al debate entre si la cirugía era o no un arte liberal, que existió desde la Edad Media en el occidente europeo; sin embargo, para el caso novohispano del siglo xviii, la cirugía se concibió como parte de los oficios artesanales, pero conservó un estatus superior al del resto, debido a la complejidad e importancia de su aprendizaje y a la existencia de colegios en las universidades de Alcalá, Valladolid y Salamanca, y en la Real Universidad de México, así como por su relación con el ejército y la marina, donde su labor siempre fue de lo más reconocida. Otro caso fue el de los llamados barberos-cirujanos en la misma centuria, como los nombra Ochoa, en que se puede interpretar una revaloración de la profesión de estos maestros y oficiales como integrantes de un oficio no comparable al de los artesanos del común, incluyendo sus aspiraciones a alcanzar el reconocimiento como cirujanos y ascender dentro de la escala social de la época. Entre los cirujanos existieron dos términos que los clasificaban, si es que podemos llamarlo de este modo: los romancistas, aquellos que habían desarrollado su conocimiento a través de la práctica cotidiana, y los latinos, formados en los colegios universitarios.

sangrías, extracción de muelas y colocaban ventosas) (Tate, 1997: 342 y 405-411)[4] estaban supeditados a los médicos, quienes —en su mayoría eran egresados de una de las facultades mayores de la universidad, y examinados por el tribunal— debían ejercer su autoridad para hacer que el resto de ejecutantes cumpliera con lo demandado. Todo esto se plasmó en ordenanzas y reglamentos, sin dejar pasar el hecho de que era ante el Protomedicato, según la ley, que debían examinarse para gozar de la licencia de ejercicio de sus profesiones.

¿Cómo enfrentar esta desigualdad? Los cirujanos contaban con una tradición corporativa de fundar hermandades. En ciudades como Barcelona, Zaragoza y Huesca, las corporaciones de estos practicantes se hicieron presentes de manera especial a finales del siglo xv (Rumeu, 1944: 107-112), sirviendo a la par como espacios de devoción y prácticas piadosas y de regulación de su oficio. No se puede obviar que la conceptualización ética y laboral estaba imbuida de la religiosidad católica, la cual, a la par del ejercicio práctico y conocimiento de la cirugía, exigía de parte de los cirujanos una conducta ejemplar y atender el bienestar del cuerpo y el alma de sus pacientes. Por ello, es comprensible que las cofradías fueron el lugar donde se depositaron tanto el saber del oficio como el cuidar de la buena conducta de los maestros y oficiales del mismo (Muñoz, 1751: 165-167).[5]

Esta conceptualización se puede rastrear hasta el siglo xviii tanto en España como en Nueva España. Es posible comprender por qué los cirujanos, maestros flebotomianos y boticarios se unieron para fundar una cofradía

[4] Los algebristas pueden ser comparados con los traumatólogos de nuestra actualidad, encargados de curar los problemas ocurridos por lesiones, caídas y golpes que afectasen a los músculos, huesos y articulaciones. Los flebotomianos o sangradores fueron aquellos especialistas en realizar sangrías, es decir, la extracción controlada de cierta cantidad del vital líquido, de acuerdo con los conocimientos de la época; fueron considerados casi igual que los cirujanos, por su trabajo junto a los médicos al momento de asistir a los enfermos, algo que marcó cierta distinción de su disciplina respecto a los barberos de Ciudad de México. Los boticarios estuvieron más vigilados que los flebotomianos, ya que en el Protomedicato mexicano su presencia estuvo afianzada en la necesidad del tribunal de contar con un especialista en la materia para apoyar a los médicos a evaluar los ensalmos y brebajes elaborados, así como para reconocer el saber de cada uno de ellos, que para el siglo xviii descansaba de manera especial en el libro de la Pharmacopoeia Matritensis y la Palestra Farmacéutica, de Félix Palacios.

[5] La obra de Miguel Eugenio Muñoz, *Recopilación de las leyes, pragmáticas, reales decretos y acuerdos del Real Protomedicato…* es una de las mejores fuentes impresas para consultar las disposiciones que hizo la corona española para regular la actividad tanto del tribunal como de las distintas profesiones que estaban supeditadas a su control entre los siglos xv y xviii. Algunas disposiciones que pasaron a América fueron la exigencia hacia los médicos, cirujanos y flebotomianos de no descuidar la salud del alma de los enfermos, recordándoles que pusieran en orden sus asuntos antes de recibir la atención necesaria para sus dolencias. Recomendaciones muy comprensibles para una época donde la vida de los convalecientes estaba en mayor riesgo.

para conseguir sus objetivos sociales; la fundación que dio pie a una especie de corporativización fue la cofradía del Santo Cristo de la Salud.

2. La cofradía del Santo Cristo de la Salud de la Ciudad de México

La fundación de la cofradía[6] de los cirujanos, flebotomianos y boticarios de la capital novohispana no puede señalarse con precisión; pero se puede inferir que en 1641 o 1642, los maestros de estas artes habían logrado ponerse de acuerdo para fundar su cofradía y dar pie al nacimiento de una corporación, en la cual pudieran ejercer su capacidad de administración, cumplir con las funciones religiosas a las que estaban obligados y ejercer un control sobre el ejercicio de sus profesiones al contar con un cuerpo social por medio del cual lograron colegiarse y establecer los parámetros de evaluación para cada una de ellas. Los cofrades llevaron a cabo una reforma de sus constituciones en 1705, a través de ellas se pueden conocer con mayor detalle algunos aspectos de la organización y dinámica de su confraternidad.

El momento que puede identificarse como el inicio de la existencia de la hermandad sería el 3 de diciembre de 1642, cuando los maestros de cirugía y flebotomía se reunieron en la sala capitular de la iglesia de la Santísima Trinidad para elegir los cargos de gobierno de su corporación (Rodríguez-Sala, 2011: 334-335), según los parámetros tradicionales que las cofradías de los siglos xvii y xviii mantenían en Ciudad de México, las cuales constaban de un mayordomo y una mesa integrada por seis diputados y dos mandatarios, todos examinados y con licencias expedidas por el Protomedicato.[7] Entre los elegidos estuvieron Antonio González Peñafiel, como el mayordomo, y el célebre cirujano Juan Correa, uno de los diputados encargados de su administración (Rodríguez-Sala, 2011: 334-335).

[6] Durante los siglos xvi, xvii y xviii a la palabra cofradía le correspondieron los sinónimos de hermandad, guion y gremio, cuya recurrencia aparece en los documentos generados por la corporación de los cirujanos, boticarios y flebotomianos, así como en los de otras confraternidades de la época. No obstante, de acuerdo con el marco jurídico eclesiástico, se puede definir a la cofradía como la corporación fundada con aprobación eclesiástica; mientras que la hermandad habría sido organizada tan sólo con la aprobación de los curas locales o por la simple iniciativa de los fieles, dejando que la costumbre afianzara sus obras. Esto se menciona con la intención de crear una diferencia entre los términos; aunque en la época estudiada no se estableciera a pie juntillas, sino hasta finales del siglo xviii y principios del xix.

[7] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1. Los mandatarios eran los ayudantes del mayordomo, y se encargaron de cobrar las limosnas de los hermanos, tanto en la iglesia durante las celebraciones como ir hasta sus casas para pedir la parte que le correspondía a la cofradía.

Los maestros fundadores fueron cirujanos y flebotomianos. Con base en un análisis en perspectiva a partir del censo de 1755 —en el cual tan sólo los examinados se contaban en número de 67 y 12, respectivamente— (Báez, 1967: 1107-1108 y 1126), se comprende su importancia y presencia en la capital virreinal. De los boticarios no se menciona cómo se unieron a esta cofradía; sin embargo, en 1705 están presentes entre los cofrades con derecho a ser elegidos para los cargos mencionados.[8] En un primer momento, el número de miembros se había establecido en 33, todos maestros examinados (Bazarte, 2012: 110).

La cofradía fue puesta bajo la advocación del Santo Cristo de la Salud, imagen que se encontraba en la iglesia de la Santísima Trinidad, que, de acuerdo con lo declarado por los propios hermanos, había estado bajo la custodia de los llamados "traperos",[9] o mejor dicho, los vendedores de ropa usada; regatones que tenían el privilegio y licencia por parte de los sastres de andar por las plazas o instalar puestos en donde ofrecieran las prendas desechadas por los talleres al ser consideradas de baja calidad según sus ordenanzas.[10] Aunque ellos tenían bajo su cuidado la imagen, los maestros de sastrería detentaban la plena responsabilidad sobre el culto y cuidado de la misma. Por eso, al establecerse la cofradía, los maestros acordaron con los sastres encargarse de todo lo necesario para su cuidado, celebrar su fiesta titular el 6 de agosto, día de la transfiguración, con puntualidad y decoro, y acudir a las procesiones donde participaba la archicofradía de la Santísima Trinidad y vestir la túnica roja de los trinitarios.[11]

La cofradía del Santo Cristo de la Salud era una de las agregadas a la archicofradía trinitaria (Bazarte y García, 2001: 98-99). Dicha incorporación se hizo bajo consenso de los fundadores, pues tenían por sede la iglesia trinitaria (Bazarte, 2012: 110-111). Por las indulgencias y demás beneficios espirituales prometidos por la archicofradía, la adhesión a la hermandad mayor fue una buena opción para el desarrollo de sus funciones piadosas, pues era una de las corporaciones más prestigiosas de Ciudad de México. Pese a haber sido fundada

[8] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1. En la lista de firmantes para la renovación de las constituciones aparece un número destacado de maestros de cirugía y flebotomía, con algunos boticarios que se presentaron como parte del grupo de fundadores; entre ellos: Juan Guerrero, Diego González de Amaya, Agustín de Coca, Pedro Maldonado, Antonio de Figueroa, Juan de Molina, Domingo Gómez y Diego de León.

[9] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1.

[10] AHCM, Real Audiencia, veedores, vol. 3832, exp. 3.

[11] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1; Bienes nacionales, exp. 13, c. 887.

por los maestros sastres, había mudado de calidad social al abrir su mesa de gobierno a individuos de cuerpos sociales superiores.[12]

La agregación ocurrió en 1652 (Cervantes, 2003: 55-60), y con ello, la cofradía de los cirujanos, flebotomianos y boticarios obtuvieron todos los privilegios espirituales y materiales de los trinitarios, así como obligaciones que cumplir.[13] Además, se hermanaron con otras cofradías gremiales que tenían sus capillas y altares en la misma iglesia y que también estaban agregadas a la archicofradía, tales como: la de san Crispín y san Crispiano, de los zapateros; la del santo Ecce Homo, de los fruteros; la ya mencionada de san Homobono y Nuestra Señora de la Guía, fundada por los oficiales del gremio de sastres. A la par, compartió su sede con la poderosa congregación de san Pedro, una hermandad fundada por miembros prominentes del clero secular (Lavrin, 1989: 568-573; Schwaller, 1998: 109-112; Huerta, 2014: 38).

Las constituciones de 1705 fueron enfáticas en señalar las principales obras de caridad de la cofradía, dadas a conocer a todos sus miembros a través de las patentes —hojas impresas que servían como una especie de recibo para asegurar la pertenencia a la hermandad y el derecho a todos los beneficios materiales y espirituales que prometía—,[14] entre las cuales destacaban la de darle a los hermanos un entierro digno, con misas para la seguridad de sus almas en el camino por el más allá, para reducir su estancia en el Purgatorio —sitio en el cual prácticamente todos los difuntos estarían obligados a cruzar antes de alcanzar la gloria eterna—.[15] Como sucedió en otras cofradías agregadas a la Santísima Trinidad, los montos que cobraba la hermandad a sus nuevos miembros era: dos pesos para quedar anotados en el libro de hermanos, medio real semanal para mantener su pertenencia, y cuatro rea-

[12] AGN, Bienes nacionales, exp. 13, c. 887.

[13] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 1, 12, 14 y 16. En el siglo XVIII, las obligaciones contraídas por la cofradía eran: celebrar la fiesta del misterio de la Santísima Trinidad; asistir a los entierros de los miembros de la mesa de gobierno de la archicofradía (los llamados guardianes); dar una limosna bajo la especie de realizar la obra de misericordia del rescate de cautivos en poder de infieles (la archicofradía de la Santísima Trinidad mantenía un vínculo con los hermanos de la orden trinitaria, fundada en Francia en el siglo XIII, y que tuvo por principal obra caritativa el rescate de cristianos cautivos en el norte de África, a la misma usanza que los mercedarios); dar 10 pesos para ayudar al hospital de San Pedro (para curas dementes) como cargo a favor de la congregación de clérigos, y ayudar a la preparación de la procesión del Jueves Santo.

[14] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 12, 14 y 16. Las patentes iban adornadas de un bello grabado con la imagen del santo patrón de la cofradía, en este caso la del Santo Cristo. En el siglo XVIII, en las patentes se incorporó a san Cosme y san Damián, con una especie de calvario donde los mártires eran los acompañantes del redentor crucificado.

[15] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 1, 12 y 14.

les anuales destinados a la adquisición de velas, cirios y hachas utilizadas cada año y, en especial, durante las fiestas de la confraternidad.[16]

Una de las características más importantes de la cofradía del Santo Cristo de la Salud fue el hecho de que para el siglo xviii ya se había convertido en una corporación abierta, es decir, recibió como miembros a personas de ambos sexos, quienes no tuvieron nada que ver con los oficios de cirugía, flebotomía y boticaria, o que fueran familiares de algunos de los maestros y oficiales de la hermandad, tal y como se había estipulado desde el momento de la fundación.[17] Esta nueva identidad social atrajo a un número importante de individuos, quienes con sus limosnas y participación en las fiestas anuales le dieron la estabilidad necesaria para continuar con sus funciones religiosas y caritativas. Sin embargo, la cofradía del Santo Cristo conservó su carácter gremial al reservar para los maestros la exclusividad de ocupar los cargos de gobierno; en algún momento se estableció una dualidad al interior de ella: por un lado se ubicaron los cirujanos, flebotomianos y boticarios junto a sus familiares, y por el otro estaba el reservado para todos los hermanos ajenos a las profesiones.[18]

Tal división se reflejó en las devociones particulares de la cofradía: junto al Santo Cristo, abogado y patrón de los hermanos, se celebraron las fiestas de la Santísima Trinidad, la Semana Santa, *Corpus Christi*, Santa María Magdalena y a los mártires Cosme y Damián,[19] como patronos de los cirujanos, boticarios y sangradores. Éstos crearon el espacio exclusivo de los especialistas de la salud al interior de su confraternidad; de este modo revalidaron su preeminencia como el grupo fundador de ésta y concedieron un lugar importante a la devoción por sus abogados celestiales.

Es preciso hacer una digresión acerca de quiénes fueron san Cosme y san Damián, y cuál fue su importancia dentro del ámbito de las devociones gremiales.

[16] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1.

[17] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1.

[18] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 13, 14 y 15. Entre 1721 y 1725, las cuentas de la cofradía hablan de la existencia de dos ramos, que pudieron surgir a raíz de la nueva realidad social que hizo de la confraternidad una corporación alejada de los principios de exclusividad gremial. Cada uno contó con un mandatario encargado del cobro de las limosnas de sus miembros. Uno de ellos se reservó para los maestros y sus familiares, sin ocasionar, en apariencia, distención al interior de la hermandad, pues desde un principio quedo claro quiénes eran los autorizados para ser votados y ocupar los cargos de gobierno. También la cofradía de san Homobono no mantuvo por mucho tiempo su exclusividad para con los maestros sastres y demás miembros del gremio. Sobre este caso queda mucho por reflexionar y explicar.

[19] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 2 y 8.

2.1. San Cosme y san Damián, los santos médicos

Se ha estudiado la relación que la religión católica mantuvo con las distintas actividades existentes en el antiguo régimen, conviniendo en transformar y crear nuevas identidades a través de sus manifestaciones religiosas. Como elemento de cohesión en sociedades jerarquizadas y segmentadas en cuerpos, orígenes étnicos y territoriales, se desarrollaron devociones por medio de las cuales sus integrantes gozaron de la protección divina; asimismo, se demostró que se contaba con representantes celestiales que afianzaban su importancia, como los santos y vírgenes propios de cada región o aquellos relacionados con los oficios y profesiones (Rubial, 1999: 32-34 y 51-53; 2010: 25-54; Rodríguez-Sala, 2009: 158-159; Pastor, 2004: 51-65).

Para los médicos, cirujanos, boticarios y flebotomianos los hermanos Cosme y Damián fueron elementales para plantar una identidad religiosa que les permitió manifestar, a la par de su fe, sus particularidades como especialistas en estas disciplinas. Esto correspondió en cierto sentido a la implantación de un estatus religiosos que los identificó por fuera de los oficios tradicionales relacionados con los gremios.

En lo concerniente a nuestro estudio, la presencia de san Cosme y san Damián como protectores de la salud en Ciudad de México se puede rastrear en primer lugar en la catedral metropolitana. Aquí tenían una capilla dedicada a su culto, junto con una imagen de Cristo puesta bajo la advocación de la salud; destacan además las pinturas que representan los acontecimientos más relevantes de los dos santos mártires. Por otra parte, uno de los conventos y hospitales que fundaron los franciscanos fue dedicado a los dos santos médicos. Hoy por hoy, un tramo de la calzada de Tacuba lleva el nombre de San Cosme.

En el caso de la cofradía, la devoción de san Cosme y san Damián estuvo presente desde su fundación, como lo constata la tercera constitución de 1705, en que se enfatiza el desarrollo del culto en honor a los santos, con todo el aparato necesario para su lucimiento y cuidado. Las constituciones especificaron que ambos personajes formaban parte de su devocionario principal, por lo que la celebración de su fiesta —el 26 de septiembre— no podía ser excusada por ningún motivo, salvo en casos de extrema necesidad. El mayordomo, diputados y maestros estaban obligados a estar presentes

durante la víspera y el día de la fiesta.[20] Sin duda alguna, a la cofradía le importaba el sentido de la devoción a dos abogados espirituales que encarnaban las profesiones practicadas por los maestros y oficiales.

Sin embargo, las figuras de Cosme y Damián también tuvieron una fuerte carga emotiva relacionada al martirio, pues fueron defensores de la verdadera religión frente a los embates y ataques del paganismo —según relatos del martirologio cristiano—; por lo tanto, su importancia como santos también tenían un anclaje primordial bajo la perspectiva heroica de esos tiempos. Cosme y Damián fueron ejemplo de aquellos quienes dieron su vida por la defensa de la fe, no renunciaron pese a los tormentos recibidos y ofrendaron sus vidas y enseñanzas en el nombre de Dios y Cristo, así fue como alcanzaron el grado de santidad (Rubial, 2011: 177 y 187-197).

El llamado *bautismo de sangre* fue recibido por los dos santos, hermanos carnales, lo que afianzó en cierto modo la idea de comunión y hermandad que se extendió más allá de los límites familiares. El mensaje que transmitieron a los creyentes fue que no sólo la salvación quedaba sujeta a las buenas obras realizadas durante su vida, sino que incluso el máximo sacrificio por la fe era hasta cierto punto más deseable (Rubial, 2011: 173). Esta conceptualización de la devoción fue cambiando con el paso de los siglos, desde el inicio del culto en los primeros albores de la Edad Media, pasando por el contrarreformismo católico de los siglos xvi y xvii, hasta las nuevas perspectivas religiosas del siglo xviii, cuando los santos ya se habían transformado de modelos de conducta, prácticamente inalcanzables para el común de los fieles, en intercesores ante Dios; por tanto, su celebración debía ser controlada por religiosos, clérigos y otras autoridades eclesiásticas (Taylor, 1999: 398-402).

¿Quiénes fueron Cosme y Damián? Una de las principales obras que da testimonio de las vidas de los santos y mártires —con su respectiva carga retórica y simbólica ajena a una realidad histórica concreta— es *La leyenda dorada*, de Jacobo de la Vorágine, obispo de Génova a principios del siglo xiii. Su obra fue una de las principales fuentes del pasado sagrado en el mundo cristiano occidental; es el relato más completo (y que más se ha reproducido) de los mártires y su actividad piadosa y salutífera. De acuerdo con dicho texto, Cosme y Damián fueron dos hermanos cristianos nacidos en la provincia de Egea, en Arabia, dentro del imperio romano. Se traslada-

[20] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 1.

ron a Damasco para prepararse en los conocimientos médicos. Posteriormente, fueron conocidos por su labor altruista a favor de los enfermos, por ello fueron llamados *anárgiros* (no aceptaban pago alguno), e incentivaban a aquellos que curaban a abrazar el mensaje de Cristo. Ambas actividades fueron muy importantes para la conversión de paganos; pero llamaron la atención de las autoridades de la provincia.

Los sucesos del martirio de san Cosme y san Damián fueron situados por el autor durante el mandato del emperador Dioclesiano, la información no puede comprobarse a plenitud; sin embargo, obedece más que nada a una antigua tradición del relato cristiano en la que dicho gobernante romano fue uno de los *villanos* favoritos para encarnar la mala voluntad y perfidia del paganismo, contra el cual el mensaje del hijo del hombre se erigió como vencedor (Rubial, 1999: 21-32 y 140-142; 2011: 171 y 218). Según De la Vorágine (2005: 615-618), los sucesos que rodearon al martirio de los santos médicos fueron los siguientes:

> El procónsul Lisias, a cuyos oídos había llegado la fama de los dos hermanos, hizo que los llevaran ante su presencia, y les preguntó:
>
> —¿Cómo os llamáis? ¿De dónde sois? ¿Qué tal andáis de bienes de fortuna?
>
> —Nos llamamos Cosme y Damián. Tenemos tres hermanos cuyos nombres son Antonio, Leoncio y Euprepio. Somos de Arabia. Carecemos de bienes de fortuna, cosa que no nos importa, pues este asunto preocupa muy poco a quienes profesamos la religión cristiana.
>
> El procónsul mandó a buscar a los otros tres hermanos y, cuando los cinco estuvieron reunidos, les ordenó que ofreciesen sacrificios en honor de los ídolos. Como los cinco, unánimemente y firmemente se negaron a ello, el procónsul trato de obligarlos a base de castigos.
>
> Primeramente, siguiendo las instrucciones de Lisias, a los cinco hermanos les machacaron las manos y los pies [...] Segundamente fueron amarrados con cadenas y arrojados al mar, pero en cuanto cayeron al agua acudió en su socorro un ángel del Señor y los salvó.
>
> [...] Por orden del procónsul, entonces mismo se preparó una enorme hoguera y fueron arrojados a ella los cinco santos hermanos; las llamas respetaron a los cinco mártires no haciéndoles daño alguno.

Ante tales prodigios, decapitaron a los cinco hermanos, quienes con ello aseguraron su entrada a la gloria. Su sangre derramada significó un triunfo para la fe de Cristo ante los paganos y sus falsos dioses, pues para aquellos que creyeran y murieran en la verdad del Señor no habría impedimento

alguno para que alcanzaran los gozos de la vida eterna a su lado (Vorágine, 2005: 615-618). Es curioso que se mencione el martirio de los cinco hermanos; sin embargo, sólo Cosme y Damián recibieron toda la atención y devoción, a partir de la difusión de su culto desde el Oriente, por la propia Iglesia.

En la obra también se menciona el milagro que la tradición atribuyó a los hermanos médicos como procuradores de la salud hacia un devoto suyo (siendo parte esencial en la iconografía de los santos desde la Edad Media hasta el presente), sacristán de la iglesia dedicada en su honor en la ciudad de Roma, situado en un momento histórico impreciso. El llamado tercer milagro de San Cosme y San Damián ocurrió de este modo:

> Un hombre, encargado de la limpieza y vigilar de este templo, cayó enfermo de un cáncer que al cabo de cierto tiempo le corroyó totalmente la carne de una de sus piernas […].
>
> Cierta noche, mientras dormía, soñó que acudían a su lecho los santos Cosme y Damián provistos de medicina y de los instrumentos necesarios para operarle; pero antes de proceder, uno de ellos preguntó al otro:
>
> —¿A dónde podremos encontrar carne sana y apta para colocarla en el lugar que va a quedar vacío, al quitarle la podrida que rodea los huesos de este hombre?
>
> —Hoy mismo han enterrado a un moro en el cementerio de San Pedro ad Vincula, ve ahí, extrae de una de las piernas del muerto la que haga falta, y con ella supliremos la carroña que tenemos que raerle a este enfermo.
>
> Uno de los santos fue al cementerio, pero, en vez de cortar al muerto la carne que pudiera necesitar, cortó una de sus piernas y regresó con ella; amputó luego al enfermo la pierna que tenía dañada, colocó en su lugar la del moro, aplicó después un ungüento al sitio en que hizo el injerto, y seguidamente los dos santos se fueron al cementerio con la pierna que habían amputado al sacristán y la dejaron en la sepultura del moro (Vorágine, 2005: 615-618).

La imagen del sacristán con una pierna de una tonalidad de piel distinta a la suya ha sido recogida por infinidad de representaciones artísticas relacionadas con los santos patronos de los médicos y cirujanos. En algunas imágenes se representa al moro en el momento en que le amputan la pierna. ¿Se trata de una referencia a la lucha de la cristiandad en contra del islam durante el ciclo de las cruzadas o sólo es una variación del relato? Se pueden hacer muchas conjeturas al respecto; pero para nuestro tema, el hecho de haber practicado una complicada operación (podemos decir que se trató de un

trasplante) consolidó el patronazgo de Cosme y Damián sobre los practicantes de las artes de la salud. En este sentido, es comprensible, desde el punto de vista religioso, el porqué de las numerosas fundaciones de cofradías y hospitales se pusieron bajo su protección (Rumeu, 1944: 107, 111 y 207; Muriel, 1990: 263-267 y 289-296).

Para la cofradía del Señor de la Salud, san Cosme y san Damián fueron los patronos de las tres artes que se habían mancomunado bajo su protección, las cuales conjuntaron la necesidad y expectativa de ejercitar de manera correcta sus conocimientos, así como mirar por el bienestar del alma de sus pacientes antes de comenzar cualquier procedimiento. Tales acciones eran acordes con las estipulaciones ético-religiosas españolas hechas para los médicos, cirujanos y boticarios, pues se exigía de cada uno de ellos una conducta, algo que la mayoría de las veces no sucedió en la capital novohispana. La hermandad del Santo Cristo celebró de manera puntual el 26 de septiembre a san Cosme y san Damián, cuyos preparativos se llevaron a cabo con el respaldo económico de las limosnas recaudadas durante un año, contribución primordial de los hermanos para cumplir con lo estipulado en las constituciones, costumbre que se fue afianzado con el paso del tiempo.

2.2. La cofradía festeja a san Cosme y san Damián

La fiesta dedicada a los hermanos mártires fue organizada con todo el decoro necesario para su lucimiento y exaltación. Se tomaron como espacios de celebración tanto el interior de la iglesia, en donde se ubicaba el altar de la cofradía, como el atrio y los alrededores. El día principal de la fiesta, los cofrades y fieles asistentes salieron en procesión con las efigies de los santos.[21] De ahí se deduce que la hermandad contó con imágenes procesionales fabricadas exprofeso para la ocasión.

De acuerdo con la documentación que nos legó la cofradía del Santo Cristo de la Salud, cuyos testimonios se asientan en el siglo xviii, la fiesta de san Cosme y san Damián se mantuvo como parte de las actividades religiosas de la hermandad. Llaman la atención algunos legajos de cuentas de 1744, 1755, 1782, 1788 y 1789, en los que se hacen minuciosos desgloses de los gastos destinados para la celebración.[22] Sobresale la construcción de lo que parece ser fue el último retablo de la cofradía entre 1781 y 1783, en el cual se invirtió

[21] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 9.

[22] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 2, 6, 8, 10 y 18.

una fuerte suma de dinero.[23] Los aspectos más destacados fueron: la adquisición de flores, cera, las misas cantadas, los fuegos artificiales y la participación activa de clérigos y frailes, quienes además de oficiar la liturgia se encargaron de los sermones.[24]

La fiesta comenzaba el 25 de septiembre; en el atrio de la iglesia de la Santísima Trinidad comenzaban a jugarse los fuegos artificiales, castillos, cámaras, ruecas y bombas (artefactos que nos recuerdan el origen de nuestros actuales fuegos pirotécnicos tan presentes en las fiestas patronales de parroquias y ermitas), a la par de los repiques de las campanas que anunciaban el inicio de la celebración. Los mayordomos de la iglesia ya habían aderezado tanto la nave como el retablo de la cofradía para la ocasión, limpiaban el mueble y colocaban velas para alumbrarlo de manera llamativa, así como flores, papel picado y telas que completaban el ajuar. Las efigies de san Cosme y san Damián las vestían con sus prendas nuevas, las cuales eran una reproducción de los trajes utilizados por los doctores médicos de la universidad (pese a que los graduados de la facultad no formaron parte de la hermandad), en colores verde, amarillo y blanco, complementados por capelos de seda negra y listones de oro, y libros de madera que recordaban los tratados médicos de la época, así como las palmas que ensalzaban la condición de mártires de los santos.[25] Esta vistosa y particular vestimenta confirmaba el patrocinio de los santos como protectores de las disciplinas fundadoras de la cofradía; asimismo resaltaba su personalidad como guardianes de la salud tanto del cuerpo como del alma de los fieles (véase figura 1).

Durante este día se llevaba a cabo una primera procesión al interior de la iglesia, se recorría la vía procesional existente en el edificio, con acompañamiento de música y rezos. Por acuerdo de agregación y concordia con la

[23] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 7. Este retablo tuvo un costo de 3,100 pesos de oro común, y fue encargado al insigne maestro Isidoro Vicente de Balbás, quien lo concluyó poco tiempo antes de su muerte.

[24] Muy pocos sermones novohispanos han sobrevivido hasta nuestros días, sólo se preservan aquellos que fueron recordados y reconocidos por la calidad de sus ejecutantes o que tuvieron la oportunidad de ser costeados para su publicación. En el mundo de las cofradías su conservación fue casi inexistente, y los dedicados a santos y santas con más razón son escasos. Sobre san Cosme y san Damián ha llegado un par de sermones pronunciados por fray Antonio Casimiro de Montenegro, dominico de la ciudad de Guadalajara, en la Nueva Galicia, quien encuadernó sus sermones bajo el título de *Sermones varios. Predicados a diversos asuntos panegíricos y morales… por quitarles el riesgo de perdidos*, en 1741, hoy depositados en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México (bnmfr), con la clasificación MS. 716.

[25] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 10. En 1755, la cofradía llevó a cabo el arreglo de las efigies de san Cosme y san Damián, y pagaron al maestro escultor seis pesos por la compostura de los rostros y manos que presentaban roturas, y ocho pesos al sastre por los nuevos vestidos.

Figura 1
Detalle de una patente de la cofradía del Santo Cristo de la Salud, 1788. Se observa a los santos mártires con sus vestimentas distintivas y las palmas, símbolo de su muerte y glorioso triunfo en nombre de la verdadera fe



Fuente: agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 8.

archicofradía trinitaria y la Congregación de San Pedro, la mayoría de los eclesiásticos que oficiaron los servicios religiosos en la fiesta fueron miembros de la hermandad de los clérigos. Esta fue una manera de sustentarse ante las exiguas posibilidades de alcanzar algún cargo como curas de parroquia, tenientes de cura o incluso ayudantes en los tribunales eclesiásticos.[26]

La celebración del 26 de septiembre comenzaba con la acostumbrada pirotecnia desde tempranas horas de la mañana, y los infaltables repiques

[26] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 1, 2 y 6. La cofradía entregaba un pago al rector de la congregación como parte de los acuerdos establecidos tras su agregación a la archicofradía, para cubrir los servicios religiosos de un año, como fiestas y misas de las distintas confraternidades que residieron en la iglesia de la Santísima Trinidad. Algunos de los nombres de clérigos que aparecen de manera recurrente en diferentes años en la celebración de la fiesta —en especial 1782, 1788 y 1789— son los bachilleres Bernardo Matanza, rector de la congregación, Joseph Jáuregui, Luis Gallo y Pedro de Ledesma. Además de curas o sermonarios, y la presencia de frailes en otras celebraciones de la cofradía.

de campanas que llenaban el aire de los alrededores de la iglesia trinitaria y convocaban a los fieles para que asistieran a la función religiosa que se iba a celebrar. Todo iniciaba con la procesión de las imágenes de los dos santos fuera de la iglesia, en el atrio y sus alrededores, con el acompañamiento de los diputados, mandatarios, mayordomo y el rector de la archicofradía de la Santísima Trinidad, quienes lucían las túnicas rojas que las constituciones ordenaban; el mayordomo portaba el guion o estandarte de la confraternidad. Al regresar al templo, se celebraba una misa cantada —la de mayor costo de las funciones litúrgicas— en honor de los festejados, completándose con música de capilla y un sermón, mismo que la confraternidad solía encargar a religiosos que tuvieron facilidad de palabra, quienes eran conocidos por ello.

Durante la celebración, los cofrades y asistentes ganaban las indulgencias correspondientes a asistir a la misa en el altar de la cofradía, así como aquellas que la archicofradía trinitaria compartía con sus agregadas. De este modo se creó una *mina* espiritual, de donde los fieles iban obteniendo todos los beneficios que consideraron necesarios para reducir su estadía en el Purgatorio, la culpa de los pecados cometidos a lo largo del año, y para garantizarse la protección de los santos médicos contra las enfermedades: la economía espiritual en acción. Para cerrar la jornada, es probable que los hermanos celebraran con una comilona en compañía de sus familiares, según el proceder de otras cofradías de Ciudad de México. Éstas fueron motivo de quejas por parte de las autoridades a finales del siglo XVIII.[27]

¿Todo este boato qué representó en gastos? Por mencionar algunas cosas, el costo de las misas cantadas para el siglo XVIII era de seis a ocho pesos, cantidad que recibía el sacerdote encargado de realizarla; aunque en algunos casos la cofradía le entregó dicha cantidad al rector de la congregación de los clérigos, suponiendo que más tarde se la haría llegar al cura que había oficiado. El costo de un sermón era de 10 pesos, pues con él se buscaba el mayor lucimiento de la hermandad frente a los devotos y a otras cofradías tanto de la ciudad como con las que se tenía hermandad. En la fiesta de 1788, la cofradía pagó por músicos con violines y trompas (quizá eran cornos

[27] AGN, Bienes nacionales, exp. 23, c. 1001. Ejemplo de esta situación, en 1804, durante el proceso de reforma y aprobación de las nuevas constituciones de la cofradía de san Homobono y mientras dos grupos de maestros disputaban la legitimidad de quiénes podían ocupar los cargos en la mesa de gobierno, una de las partes enfrentadas denunció que sus rivales continuaban gastando el dinero de la confraternidad en la celebración de la comilona general durante la fiesta titular, incluyendo la adquisición de importantes cantidades de alcohol, contraviniendo las disposiciones del arzobispo Haro y Peralta. Esta acusación demuestra que las cofradías en Ciudad de México continuaron con el ritual de socialización, pese a prohibiciones y reformas.

franceses) ocho pesos, y por trompetas y caja para la procesión, dos pesos. Tal información permite conocer una parte importante en la vida de las confraternidades: su relación con la musicalización de su tiempo, en especial al convertir sus misas solemnes en pequeños escenarios donde una buena ejecución artística se podía ponderar a la par de cumplir con su función solemne.[28] Para tocar las omnipresentes campanas, desde el inicio, desarrollo y final de la celebración, se pagaba a los sacristanes hasta seis pesos por su trabajo.

En 1744, a los maestros coheteros, como a Ignacio de la Fuente, se les pagó dos pesos, cantidad exigua para la época, la cual variaba cada año, según las posibilidades económicas de la corporación. En 1788 se desembolsó el monto de nueve pesos por las cámaras y castillos, y cuatro pesos para los cohetes; sin duda una fiesta muy ruidosa y llena de emotividad en la que los fieles disfrutaron de las figuras que se dibujaban en los artificios, símbolo del encuentro entre lo solemne y lo cotidiano. Pero el gasto más importante recayó en el de la cera: velas, cirios, hachas y candelas fueron fundamentales para el adorno, la oración y el acompañamiento de los cofrades a sus santos patronos, elementos necesarios para elevar sus plegarias con la seguridad de ser recibidas. En 1782 el gasto en cera fue de 24 pesos con cuatro reales y medio; en 1788, de 28 pesos con dos reales. Este monto correspondió a todo el año, pues las ceras se iban ocupando según las necesidades religiosas de la cofradía, lo cual incluía un curioso sistema de arrendamiento de la cera del que está pendiente su explicación.[29]

Todos estos gastos se realizaron gracias a: la administración adecuada de los mayordomos y miembros de la mesa de gobierno, quienes llevaron a cabo los cobros pertinentes que los cofrades estaban obligados a entregar al ser aceptados en la confraternidad; en especial, a los buenos manejos de los recursos materiales que permitieron cumplir con la fiesta y demostrar su capacidad y voluntad cristiana para ejecutar los cargos correspondientes, y a la aportación de recursos propios de su peculio para cubrir las necesidades que tuvieron que enfrentar ante una situación de impagos o de falta de limosnas para celebrar la fiesta de sus santos patronos que resguardaban su labor cotidiana en favor de la salud.

El capital tuvo un destino fundamental para la vida de los cofrades: asegurarles la salud espiritual suficiente para que al llegar el momento de rendir

[28] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 6.

[29] agn, Bienes nacionales, vol. 197, exps. 2 y 6.

cuentas al Creador contaran con los méritos suficientes para paliarse su perdón y reducir su estancia en el Purgatorio; mientras esperaban a que sus esfuerzos y rezos en vida alcanzaran la intercesión de san Cosme y san Damián.

Conclusiones

Los cirujanos, boticarios y flebotomianos de la capital de Nueva España crearon un espacio en que sus conocimientos y su devoción se conjuntaron para el bien común; afianzaron el culto hacia los santos que los representaron en lo terrenal y lo espiritual; construyeron una atmósfera de hermandad, donde sus rezos y plegarias por el correcto ejercicio de sus actividades podían ser elevadas ante sus pares espirituales, consolidando de este modo un sistema de creencias propio en que descansó buena parte de la existencia de su confraternidad. Ejemplo claro de las particularidades que las corporaciones gremiales crearon para sus miembros fue la inclusión de personas ajenas a sus actividades laborales, cuyo fin era afianzar un grupo mayor de fieles, quienes con sus aportaciones y obras piadosas lograran que la cofradía se mantuviera en pie por muchos años más.

San Cosme y san Damián se convirtieron en los referentes de la fe de los cirujanos y boticarios. Durante prácticamente todo el siglo XVIII su relación fue indisoluble, quedó arraigada en el imaginario colectivo de Ciudad de México, donde se compartió la relación devoción-labor con otras hermandades gremiales. La vida de la cofradía siguió su derrotero particular hasta su extinción, después se agregó a la cofradía de san Homobono[30] en el marco de la reforma de las cofradías y hermandades llevada a cabo por el arzobispo Haro y Peralta en la arquidiócesis de México hacia finales de siglo (Rubial, 2013: 480-488).

La investigación de este trabajo demuestra que la importancia de los estudios históricos en torno a las creencias religiosas —católicas en este caso— son vitales para explicar y comprender una realidad tan proclive a una atmósfera devocional en todos los ámbitos de la vida diaria. Si bien

[30] AGN, Bienes nacionales, vol. 197, exp. 18. Para 1792, y apenas transcurridos 12 años desde que la cofradía pagó por su retablo nuevo, las imágenes de sus santos patronos, así como la del Santo Cristo y sus ornamentos respectivos, se encontraban en poder del mayordomo de la cofradía de los maestros sastres, corporación que se encargaría, a partir de ese momento, de organizar los festejos en honor a estas figuras sagradas.

existían controles institucionales para su difusión y ritualización, los grupos humanos les asignaban sus propias cargas emotivas, para facilitar su aceptación. El acercamiento a la devoción de los santos médicos permitió conocer la trascendencia que tuvieron como abogados celestiales de los cirujanos, flebotomianos y boticarios de Ciudad de México. De este modo, se creó un elemento de identidad a través de la corporativización de tales profesiones que sirvió para sostener sus privilegios y conocimientos. La cofradía del Santo Cristo de la Salud y la devoción por los dos médicos mártires fueron dos elementos indisolubles de la identidad de los practicantes de las tres artes médicas.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN	Archivo General de la Nación
AHCM	Archivo Histórico de la Ciudad de México
BNMFR	Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado

Bibliografía general

Báez Macías, Eduardo (1967), "Planos y censos de la ciudad de México, 1753", *Boletín del Archivo General de la Nación*, t. VIII, núm. 3-4, pp. 485-516.

Barrio Lorenzot, Francisco del (1920), *Ordenanzas de gremios de la Nueva España. Compendio de los tres tomos de la Compilación Nueva de Ordenanzas de la Muy Noble, Insigne y Muy Leal e Imperial Ciudad de México*, introducción y edición de Genaro Estrada, México, Secretaría de Gobernación / Dirección de Talleres Gráficos.

Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayluardo (2001), *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XVIII)*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas / Instituto Politécnico Nacional / Archivo General de la Nación.

Bazarte Martínez, Alicia y José Antonio Cruz Rangel (2011), "Niveles de organización devocional en la Colonia. Las cofradías de la Candelaria en la ciudad de México y Calimaya", en Eduardo Carrera *et al.* (coords.), *Las voces de la fe. Las cofradías en México (siglos xvii-xix)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 31-55.

Bazarte Martínez, Alicia (2012), "Entre la devoción y el olvido, imágenes de las cofradías de la Santísima Trinidad, ciudad de México", *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, núm. 24, pp. 97-116.

Castañeda García, Rafael (2014), "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de san Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos xvii-xviii", en Oscar Álvarez Gila *et al.* (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos xvi-xix)*, Vitoria, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, pp. 145-164.

Cervantes López, Julio César (2003), *La archicofradía de la Santísima Trinidad, una cofradía novohispana*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Diago Hernando, Máximo (2009), "La ciudad de Soria como centro manufacturero durante el periodo bajomedieval", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, historia medieval, t. 22, pp. 65-89.

Diego Velasco, Teresa de (1986), "Los gremios granadinos a través de sus ordenanzas", *En la España medieval*, t. 5, pp. 313-342.

González Arce, José Damián (2007), "De la corporación al gremio. La ordenanza de sastres, jubeteros y tundidores burgaleses en 1485", *Estudios Históricos. Historia Medieval*, núm. 25, pp. 191-219.

González González, Enrique (2010), "La historia de las universidades en el Antiguo Régimen, ¿una historia de la Iglesia?", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*,

México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México / Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México (Historia Novohispana, 83), pp. 69-104.

Hesles Bernal, José Carlos (2005), *El vuelo de Astrea. Configuración jurídico-política de la monarquía católica*, presentación de Fernando Serrano Migallón, México, Editorial Porrúa / Facultad de Derecho-Universidad Nacional Autónoma de México.

Huerta Sánchez, Yasir Armando (2014), *La cofradía de Nuestra Señora de la Guía de los oficiales del gremio de sastres, calceteros y jubeteros. Ciudad de México (1680-1730)*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Labarga, Fermín (2014), "La virgen de Valvanera, vínculo de la emigración riojana. El caso de la congregación mexicana", en Oscar Álvarez Gila *et al.* (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos xvi-xix)*, Vitoria, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, pp. 81-117.

Lavrin, Asunción (1989), "La congregación de San Pedro, una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730", *Historia Mexicana*, vol. 29, núm. 4(116), pp. 562-601.

Lavrin, Asunción (1998), "Cofradías novohispanas: economía material y espiritual", en Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Novohispana, 61), pp. 49-64.

Lempérière, Annick (2013), *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos xvi al xix*, traducción de Ivette Hernández Pérez Vertti, México, Fondo de Cultura Económica (Historia).

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (2002), "Debate y reacción a las reformas ilustradas: maniobras legales de las cofradías a finales del siglo xviii", *Chronica Nova*, núm. 29, pp. 179-216.

López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (2015), "Una religiosidad con diversidad de cultos. Fiesta y procesión en las cofradías de Granada, siglos xvi al xviii", en Rafael Castañeda García *et al.* (coords.), *Entre solemnidad y regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social, pp. 375-419.

Luque Alcaide, Elisa (1998), "Coyuntura social y cofradía. Cofradías de Aránzazu de Lima y México", en Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Novohispana, 61), pp. 91-108.

Luque Alcaide, Elisa (2014), "La cofradía de Aránzazu de México (1681-1861). Continuidad de un proyecto", en Oscar Álvarez Gila *et al.* (dirs.), *Devoción, paisanaje e identidad. Las cofradías y congregaciones de naturales en España y en América (siglos xvi-xix)*, Vitoria, Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea, pp. 227-246.

Muñoz, Miguel Eugenio (1751), *Recopilación de las leyes, pragmáticas, reales decretos, y acuerdos del Real Protomedicato…*, Valencia, Imprenta de la viuda de Antonio Bordazar en la plaza arzobispal.

Muriel, Josefina (1990), *Hospitales de la Nueva España*, t. I: Fundaciones del siglo xvi, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México / Cruz Roja Mexicana (Historia Novohispana, 12).

Ochoa Valenzuela, Juan Carlos (2012), *El gremio de los artesanos barbero-flebotomianos, Zacatecas, 1772-1812*, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis.

Pastor, Marialba (2004), *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica / Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (Historia).

Pérez Toledo, Sonia (2005), *Los hijos del trabajo. Los artesanos de la ciudad de México, 1780-1853*, México, Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y

Humanidades-Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa / El Colegio de México.

Robles, Antonio de (1972), *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. 3, 2ª ed., edición y prólogo de Antonio Castro Leal, México, Porrúa.

Rodríguez-Sala, María Luisa (2009), "La cofradía-gremio durante la Baja Edad Media y siglos xvi y xvii, el caso de la cofradía de cirujanos, barberos, flebotomianos y médicos en España y Nueva España", *Barataria. Revista castellano-manchega de Ciencias Sociales*, núm. 10, pp. 149-163.

Rodríguez-Sala, María Luisa (2011), *Los cirujanos privados en la Nueva España. Primera parte: 1591-1769 ¿Miembros de un estamento profesional o de una comunidad científica?*, colaboración de Verónica Ramírez O. *et al.*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México / Academia Mexicana de Cirugía / Patronato del Hospital de Jesús.

Rubial, Antonio (1999), *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica / Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (Historia).

Rubial, Antonio (2011), *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Trama Editorial, Ediciones de Educación y Cultura.

Rubial, Antonio (coord.) (2013), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego"-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Seminario de Historia Política y Económica de la Iglesia en México / Ediciones Educación y Cultura.

Rumeu de Armas, Antonio (1944), *Historia de la previsión social en España: cofradías, gremios, hermandades, montepíos*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado.

Schwaller, John F. (1998), "Los miembros fundadores de la congregación de San Pedro, México, 1577", en Pilar Martínez López-Cano *et al.* (coords.) (1998),

Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial, Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México (Historia Novohispana, 61), pp. 109-117.

Tate Lanning, John (1997), *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el imperio español*, traducción de Miriam de los Ángeles Díaz Córdoba y José Luis Soberanes Fernández, México, Facultad de Medicina-Instituto de Investigaciones Jurídicas-Universidad Nacional Autónoma de México.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado*, t. 2, traducción de Oscar Mazin y Paul Kersey, Zamora, El Colegio de México / Secretaría de Gobernación / El Colegio de Michoacán.

Vorágine, Santiago de la (2005), *La leyenda dorada*, traducción de fray José Manuel Macías, O.P., 2 vols., Madrid, Alianza Editorial (Alianza Forma).

Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos XVI al XIX

*Gerardo González Reyes**

Introducción

En este trabajo se examinan algunas expresiones identitarias del México central, visibles en el culto y veneración a los santos patronos en peregrinación y recorridos procesionales. En ambos casos es común observar la precedencia y liderazgo de la imagen del santo o de alguno de sus atributos que son transportados sobre las espaldas de los *cargueros*. El gesto, además de atractivo, provoca inquirir sobre el origen de esta práctica, su significado, usos y variaciones en el tiempo.

La imagen más fiel, y quizá más antigua en términos temporales, del acto de cargar bultos sagrados en peregrinaciones se halla en algunas escenas de la Tira de la Peregrinación o Códice Boturini (ca. 1550) (véase figura 1); aquí se encuentran representados a varios *teomamaque* o sacerdotes que cargan sobre sus espaldas los restos de algunas entidades anímicas. Aunque sabemos que estas representaciones pictóricas proceden de mediados del siglo XVI, los especialistas no dudan en sostener que existe un documento previo, probablemente anterior al contacto indohispano (Castañeda, 2007: 183). En consecuencia, se debe destacar la trascendencia de ciertas prácticas y rituales de carácter religioso, entre ellas la veneración a las entidades anímicas ayer, o el culto a los santos hoy por hoy. Sin duda, ambas guardan un punto en común: la configuración y uso de símbolos identitarios que al socializarse manifiestan el ejercicio del poder en diversos contextos.

Hasta ahora el estudio más completo que conocemos sobre el origen de los bultos sagrados, así como sus elementos constitutivos y funciones, ha sido

* Universidad Autónoma del Estado de México.

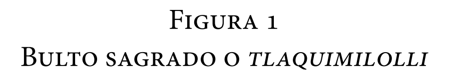


Figura 1
Bulto sagrado o *tlaquimilolli*



Fuente: fragmento de la lámina II de la Tira de la Peregrinación o Códice Boturini. Dibujo de Alberto Hernández Vásquez.

elaborado por Guilhem Olivier (1995). Para este autor existe la posibilidad de relacionar el gesto de cargar los bultos sagrados en el pasado mesoamericano, con el traslado de los santos cubiertos en contexto contemporáneo; pero dado que los límites de su investigación se restringen a los siglos xv y xvi, Guilhem deja de lado el examen de algunos ejemplos procedentes de la moderna etnografía a través de los cuales se pueden advertir continuidades entre ambos fenómenos (Olivier, 1995: 129). Por ello, este trabajo pretende contribuir al estudio de dicha relación, no sólo con la intención de inquirir sobre su naturaleza, manifestaciones y funciones, sino de enfatizar el papel destacado de los indios en el proceso de configuraciones identitarias, sobre todo a partir de la segunda mitad el siglo xvi, como ocurría entre otros sectores sociales de la época.[1]

Para dar cuenta de la relación simbólica entre los bultos sagrados y los santos cubiertos, el texto se organiza en cuatro apartados que siguen, en lo general, la periodización convencional de nuestra historia: la última etapa mesoamericana; el mundo virreinal con especial énfasis en la cultura barroca; el desplazamiento paulatino de las sensibilidades de inspiración católica por el intento de secularización de la vida cotidiana en el siglo xix, y la revi-

[1] Solange Alberro (1999) ofrece el estudio más prolífico y atractivo de la formación identitaria entre el sector criollo; de él retomaré las nociones *operaciones de sustitución, recuperaciones* y *reelaboraciones simbólicas*, para explicar el mismo fenómeno con los indios.

sión del conjunto de reformas en materia eclesiástica decretadas en la segunda mitad de aquel siglo. No se pretende hacer un recorrido cronológico del asunto, lo cual implicaría asumir la postura insostenible de su continuidad en el tiempo sin alteraciones; por el contrario, aquellos marcos temporales ofrecen la oportunidad de captar el sentido y variaciones del problema, es decir, la formación identitaria, según las circunstancias de cada momento.

En la parte final se destaca una singularidad en apariencia inverosímil: la similitud sorprendente de los bultos sagrados mesoamericanos con los santos cubiertos de las comunidades del siglo XIX. La semejanza se reduce a un fenómeno con muchas aristas que amerita la atención de los estudiosos de temas culturales: la formación identitaria en un país tan complejo como el nuestro, porque tanto ayer como hoy las sociedades recurren a reelaboraciones simbólicas de objetos sobre los que construyen su rostro para mostrarse no sólo frente a los demás, sino para destacar su peculiaridad, lo cual patentiza la diversidad cultural.

1. Origen, simbolismo y funciones identitarias del *tlaquimilolli*[2] en las fuentes iconográficas y crónicas tempranas

Según lo anotado, una de las primeras manifestaciones conspicuas de los bultos sagrados se sitúa en el periodo anterior a la conquista hispana, para ser precisos en el posclásico; no obstante, la primera noticia detallada de su origen se ubica en el contexto teotihuacano, es decir, en el clásico (Olivier, 1995: 107). En efecto, sabemos por la crónica compuesta por fray Gerónimo de Mendieta que en la cosmogonía de los indios, los dioses se reunieron en Teotihuacán para crear al sol. El ritual consistió en la disposición de una gran hoguera con la intención de que uno de ellos se arrojara al fuego; el más animoso lo hizo y el astro apareció; pero se detuvo de forma indefinida en un punto. Para darle movilidad (vida) fue necesario realizar nuevos sacrificios. Xólotl fue el ministro encargado de tal propósito, inmoló a los

[2] *Tlaquimilolli* (*tla-*, prefijo agentivo; *quimilli*, lio o atadura de manta, y *-lli,* sufijo absolutivo) es un vocablo náhuatl recuperado en el diccionario de fray Alonso de Molina (1992: 134r), traducido como 'cosa liada así'; procede del verbo *tlaquimiloliztli* 'acto de envolver así alguna cosa'. Olivier (1995: 107) ha llamado la atención sobre la posible relación de esta palabra con la expresión *quimiloa* 'amortajar muerto, o envolver y mantar, o vestir a otro'. En su opinión este sería el sentido más fiel de los bultos sagrados que contenían los despojos o restos de las divinidades fallecidas. En un entorno religioso occidental se trataría de las reliquias —del latín *reliquie* que empleado en plural se refiere a las "cenizas o huesos de finados" (Palencia, 2005: 415)—.

dioses y al final se ofrendó a sí mismo. En este punto de la saga dejamos la palabra a Mendieta por la elocuencia de su retórica:

> Y dejaron cada uno de ellos la ropa que traía (que era una manta) a los devotos que tenía, en memoria de su devoción y amistad [...]. Y estos devotos o servidores de los dichos dioses muertos, envolvían estas mantas en ciertos palos, y haciendo una muesca o agujero al palo, le ponían por corazón unas pedrezuelas verdes y cuero de culebra y tigre, y a este envoltorio decían *tlaquimilloli*, y cada uno le ponía el nombre de aquel demonio que le había dado la manta, y éste era el principal ídolo que tenían en mucha reverencia (Mendieta, 1997: 184).

Mantas, palos, piedras verdes (¿jadeita?) y pieles de animales formaban en su conjunto el *tlaquimilolli* o bulto sagrado al que se le asignaba nombre propio en memoria de la deidad a la que había pertenecido el ropaje que cubría al resto de los objetos de culto. Entendemos el valor simbólico de la mayoría de las piezas citadas: la manta o *tilmatli* guardaba la esencia corporal de su poseedor; las piedras verdes en el contexto mesoamericano son una metáfora de la vida; mientras que las pieles de serpiente y tigre (¿jaguar?) se asocian con el inframundo, la fertilidad de la tierra, el valor y la fuerza necesaria para ejercer el poder político o el gobierno (González, 1999: 99, 154).

Pero, a qué se refiere Mendieta cuando habla de "ciertos palos" que, al tiempo de envolver a las mantas, servían como portadores de minerales y pieles. Nuestra interpretación se reduce a dos posibilidades: la primera considera la propiedad del objeto y la segunda el sentido del vocablo empleado por el cronista que al parecer era de uso corriente entre finales del siglo xv y la primera mitad del xvi. Los palos pueden referirse a cierto tipo de madera labrada que al darle una forma conveniente pueden emplearse como contenedores de objetos. Esta función ya había sido advertida por Nowotny en un estudio publicado en la segunda mitad del siglo pasado (citado en Olivier, 1995: 111). Para apoyar su intuición refirió al menos cuatro pasajes de cronistas de diferentes épocas donde se encuentra implícito su uso.

Respecto al sentido de la palabra, en el castellano de la época "palos" procede de *palleus* 'prenda de vestir hecha de piel que funciona como protección' (Palencia, 2005: 335r, 336r).[3] En este sentido, es probable que cuando el fran-

[3] La pertinencia de buscar el sentido de los vocablos empleados por el cronista para referir la realidad mesoamericana se justifica porque en algunas ocasiones utiliza sustantivos para nombrar objetos

ciscano habla de "palos" aluda a ciertas pieles empleadas para cubrir los vestigios sacralizados. ¿Cuál era la naturaleza de esas pieles, de dónde procedían y por qué envolvían al conjunto? ¿Será posible que los dioses participantes en el ritual para crear al sol, además de la inmolación por combustión, hayan practicado también el desollamiento (*tlacaxipehualiztli*) y empleado sus pieles para conjurar la fertilidad del sol y la renovación (movimiento)? De ser esto viable, también pudieron encontrarse huesos y cenizas en los bultos.

Otros testimonios, como los *Anales de Cuauhtitlán* o el texto redactado por Bautista Pomar para la zona texcocana, señalan que el bulto sagrado incluía cenizas de las deidades y puntas de pedernal (citado en Olivier, 1995: 108). En suma, el *tlaquimilolli* contiene los restos o reliquias de entidades anímicas empleadas para diferentes propósitos, entre los cuales Olivier (1995: 116-124) ha identificado al menos cinco: instrumento de comunicación con la divinidad, símbolo de poder político, oráculo en situaciones de conflicto bélico, instrumento propiciatorio de fertilidad y objeto empleado en rituales de paso para acceder al ejercicio del gobierno. Antes de cerrar este apartado conviene recuperar y destacar el papel de las mantas con las que se cubrían los objetos constitutivos del *tlaquimilolli*. Según Olivier (1995: 110), las vestimentas divinas eran sustitutos de la entidad anímica y, por lo tanto, objetos de culto.

2. *Tlaquimilolli y* reelaboraciones simbólicas en el contexto de la evangelización de los indios

Mendieta —el principal cronista de la orden franciscana en el siglo XVI— apuntó que el objetivo de la conversión de los infieles a la fe cristiana consistía en demostrarles el error y engaño en que los tenían sometidos los demonios, por lo que era necesario darles a conocer a Dios y hacerles saber su voluntad: la salvación del género humano (1997: 356-357).

Al menos este fue el ideal que inspiró a los primeros 12 franciscanos, quienes en 1524, en una reunión extraordinaria con los ministros del culto nativo, trataron de convencerlos sobre la conveniencia de adoptar la religión cristiana. Sin embargo, desde un principio los indios manifestaron su asom-

que no pertenecen o no se encuentran en esta cultura, sino que proceden de su formación cultural, quizá el ejemplo más significativo —a propósito del pasaje aquí recuperado— sea el del tigre —que se ha adecuado por jaguar—.

bro y escándalo por escuchar la nueva doctrina que contradecía la costumbre de sus antepasados, quienes les habían enseñado la manera de venerar a sus dioses, la forma de honrarlos, las ceremonias y sacrificios que merecían, pues gracias a ellos se existía, se contaba con honras, dignidades, reinos, gloria y señorío; de ellos procedían los mantenimientos para la vida corporal, y se les demandaba lluvia para la fertilidad de la tierra. Además, argumentaban la antigüedad de su culto, pues no era nuevo, sino que hundía sus raíces en tiempos inmemoriales.

La pregunta incisiva que los ministros nativos formularon a los 12 debió causarles desconcierto: ¿cómo podrán dejar los pobres viejos y viejas aquello en lo que toda su vida han criado? Agregaron el razonamiento sobre la posible implicación política: “Y no sea que, por esto, ante nosotros, se levante la cola, el ala [el pueblo], no sea que, por ello, nos alborotemos, no sea que desatinemos, si así les dijéramos: —Ya no hay que invocar [a los dioses], ya no hay que hacerles súplicas” (*Coloquios*, 1986: 153).

La réplica final ofrecida por los ministros del culto nativo suena más contundente: “Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial [el mando]… Haced con nosotros lo que queráis. Eso es todo lo que respondemos, lo que contestamos” (*Coloquios*, 1986: 155). Y, en efecto, así sucedió.

Frente a la negativa de los ministros del culto nativo, los frailes optaron por incorporar otras estrategias para alcanzar su propósito, entre ellas la persuasión de los descendientes de la nobleza, en especial los niños de corta edad, quienes fueron sustraídos del grupo doméstico para radicar de manera temporal en el recinto construido para tal propósito, junto al monasterio franciscano. Allí recibieron una educación esmerada, centrada en los principios básicos de la religión cristiana, con la intención de que a corto plazo se convirtieran en difusores del Evangelio.

Es sabido que uno de los problemas más difíciles de sortear fue el desconocimiento de las lenguas habladas por los naturales, de manera que la doctrina era de poco provecho, pues “ni los indios entendían lo que se decía en latín, ni cesaban en sus idolatrías, ni podían los frailes reprendérselas, ni poner los medios que convenía para quitárselas, por no saber su lengua” (Mendieta, 1997: 365). Aunque el obstáculo fue salvado parcialmente mediante el esfuerzo de los frailes por aprender las lenguas vernáculas, aquellos fueron conscientes de los logros pírricos en la erradicación de la idolatría; ni sumando los esfuerzos de sus pequeños aliados, que de vez en

cuando denunciaban el proceder y conducta de sus propios padres, se podía llegar a la certidumbre de haber introducido entre la población nativa el *culto, devoción* y *reverencia* hacia Dios.

Es probable que frente a este escenario adverso los mendicantes hayan encontrado consuelo parcial en los bautizos masivos, contabilizados en millares por día bajo la mano instruida de un solo predicador, situación que pronto fue cuestionada por la falta de seriedad y protocolo con la que debía administrarse el sacramento. El balance objetivo de la tarea evangelizadora, a pocos años de iniciada, fue negativo. En palabras del propio cronista de la orden franciscana, la superstición y fe errática predominaba entre los indios, de manera que:

> *entre los ídolos de los demonios hallaban también imágenes de Cristo Nuestro redentor y de Nuestra Señora, que los españoles les habían dado, pensando que con aquellas solas se contentarían. Más ellos si tenían cien dioses, querían tener ciento y uno, y más si más les diesen.* Y como los frailes les mandaron hacer muchas cruces y poner por todas las encrucijadas y entradas de pueblos, y en algunos cerros altos, ponían ellos sus ídolos debajo o detrás de la cruz. Y dando a entender que adoraban la cruz, no adoraban sino las figuras de los demonios que tenían escondidas (Mendieta, 1997: 384 [las cursivas son mías]).

La rápida asimilación de las imágenes cristianas por parte de los indios y su incorporación al conjunto de deidades que veneraban obedecía quizá a la similitud de funciones con las que se les había dotado tanto a unas como a otras y, sobre todo, al ritual propiciatorio que los acompañaba y que era ejecutado por los ministros de ambas religiones. Al menos esto se desprende de dos casos conocidos gracias al registro minucioso de las propias autoridades civiles y eclesiásticas novohispanas: el primero procede de la zona tetzcocana, y el segundo se refiere a una orden de carácter general para atenderse por todo el arzobispado de México.

En el verano de 1539 el padre provincial encargado de la evangelización de Chiconautla organizó "procesiones, rogativas y disciplinas" con la intención de solicitar agua e implorar para detener los numerosos decesos de la población que seguro enfrentaba otra oleada epidémica (*Proceso inquisitorial,* 2003: 29). Aunque el testimonio no indica qué imagen del santoral cristiano encabezó la procesión, suponemos que se trataba de la virgen María, dado que la dependencia más próxima del antiguo señorío de Tetzcoco conocida

como Chiucnauhtlan fue puesta bajo la advocación de santa María, luego de que los franciscanos sentaran sus reales en la zona. En la visión cristiana de la época, María era la mejor intercesora entre Cristo y los hombres, quién mejor que ella para solicitar la llegada del vital líquido en el contexto de una sequía, o la interrupción de la mortandad causada por la enfermedad. Para la primera situación, el símil nativo prefería otros mecanismos, como la peregrinación hacia la sierra Tlalocatepetl, cercana a Tetzcoco, donde antiguamente habían colocado "la imagen de un ídolo de piedra que se dice Tláloc [...] que cuando no llovía é había necesidad de agua, iban á la dicha sierra á ofrecerle al dicho Tláloc, así de México como de Tezcuco, Chalco y Guaxocinco, Chilula y Tascala" (*Proceso inquisitorial,* 2003: 47).

En el segundo escenario destaca el opuesto a Tláloc, el glorioso san José, quien en 1555 fue decretado procurador y patrón de la iglesia novohispana, y "especialmente abogado e intercesor contra tempestades, truenos, rayos y piedra con que esta tierra es molestada". Fue tal la necesidad de promover el culto del patriarca protector que se estableció el 19 de marzo como fiesta general en todo el arzobispado (Martínez, 2014: 23).

Ambos ejemplos muestran algunos indicios de asimilaciones, sustituciones y préstamos de sujetos, objetos y liturgias procedentes de las religiones mesoamericana y cristiana que, en el contexto de la evangelización, derivaron en reelaboraciones tendentes a la manipulación simbólica de la realidad como una estrategia de sobrevivencia de los naturales frente a los embates militar y espiritual de los peninsulares. No debe resultar extraño que a pesar de los esfuerzos de los mendicantes por erradicar la idolatría, mediante la destrucción de *teocalis* e imágenes resguardadas en ellos, el culto pagano haya pervivido a través de la recuperación de los *tlaquimilolli* que, por su pequeñez o por el desconocimiento de su significado, pasaron desapercibidos ante la mirada de la autoridad religiosa en fechas tempranas.

En el conocido proceso contra el cacique de Tetzcoco en 1539, don Carlos Ometochtin, fue revelado cómo al pie de muchas cruces que habían sido colocadas en 1524 en los caminos que atravesaban el territorio de esta demarcación se hallaron *navajas, pedernales, piedrezuelas*, figuras de piedra, cajetes "y otras cosas de sacrificio"; además de que en el culto a Tláloc celebrado en la serranía cercana a Tetzcoco se hallaron caracoles, *chalchihuites, "mantillas, mantillejas* y *petates* de papeles" (*Proceso inquisitorial,* 2003: 42-54 [las cursivas son mías]).

Otro ejemplo, procedente del sur del valle de Toluca, deja ver cómo hacia 1540 sobrevivían ministros del culto nativo, encargados de proteger las deidades y las reliquias asociadas a ellas de las miradas indiscretas de los frailes agustinos. A raíz de la denuncia de algunos oficiales de república, fray Antonio de Aguilar procedió a la averiguación de las supersticiones e idolatrías en ese lugar. Luego de las pesquisas descubrió una red idolátrica encabezada por el indio Collin quien se desempeñaba como carpintero. Entre sus cómplices estaban Tezcacoacatl, Acatonal y Suchicalcatl. El primero aportó más datos, mientras que el segundo huyó y el tercero fue atrapado en la posesión de reliquias consistentes en "*mantas pintadas* que eran del demonio [*sic*]" (*Proceso inquisitorial,* 2003: 105 [las cursivas son mías]).

Fray Antonio de Aguilar declaró que las pesquisas sobre la red idolátrica lo condujeron a la casa de Miguel Tezcacoacatl, a quien encontró borracho y en la posesión de "ídolos, *copal, navajas,* un asentadero del demonio y dos tinajas de pulque"; objetos que el inculpado admitió eran "*en memoria* de aquellos ídolos", a quienes hacía fiesta una vez al año y les ofrecía "copal, rosas, pulque y comida de *tamales*". Sobre las mantas argumentó que no eran muchas como sus acusadores dijeron, sino sólo cinco las que guardaba en una troje junto con las navajas y el copal. Al verse descubierto declaró que Collin le dio a guardar los ídolos, además de otros que por encargo resguardaba en una cueva en el monte. El fraile fue conducido hasta el sitio del escondite donde encontró dos "ídolos de palo, grandes", los hizo traer de vuelta al monasterio y aprovechó el hallazgo para predicar contra los "vanos dioses" de los indios (*Proceso inquisitorial*, 2003: 105 [las cursivas son mías]).

El suceso debió haber causado un gran impacto entre los feligreses del monasterio porque el fraile agustino ofreció una muestra de su poderío al quemar a los ídolos, azotar a Tezcacoacatl y Collin, y amenazar a los asistentes en la homilía con un castigo similar si no entregaban las cosas con las que idolatraban. Ufano, el agustino declaró: "y visto por los indios, de su voluntad trajeron al monasterio muchos ídolos y cosas de sacrificio" (*Proceso inquisitorial*, 2003: 105).

Otros casos sucedieron el resto del siglo XVI. Para los indios no había gravedad en las asimilaciones y sustituciones, en cambio para los frailes se trataba de una práctica peligrosa que debía erradicarse porque aquellos "dioses vanos" no tenían virtud alguna. Pero ¿cómo suprimir del pensamiento de los indios los supuestos beneficios obtenidos de la veneración de objetos e imágenes, si tanto en la cosmovisión nativa como en el cristianismo una

parte de su liturgia se encaminaba a la petición de favores mediante ceremonias, procesiones y rogativas?

La imposibilidad de disociar el fenómeno religioso de ambas liturgias se advierte en un balance sereno y meditado sobre la evangelización, realizado por Mendieta en la última década del siglo xvi. El fraile apuntó que los religiosos pensaron haber ganado la batalla contra la idolatría por haber destruido los templos de las antiguas deidades y porque los indios asistían vigorosamente a la doctrina y bautismo, cuando en realidad se mantenían en sus costumbres primitivas debido a su creencia férrea en el favor que les prodigaban sus dioses, en particular los encargados de los mantenimientos. Según el fraile, los indios hacían fiestas y ritos en épocas de siembra y cosecha del maíz, su principal alimento; pero también un día después de culminada su famosa veintena cuando se decretaba fiesta general:

> y como estaban a ellas acostumbrados de tantos años atrás y tiempos, y las tenían heredadas no sólo de padres y abuelos, sino de muchos abalorios, no era maravilla que se les hiciese dificultoso dejarlas [...] porque muchas veces estaban los pueblos para convertirse y recibir el bautismo por la predicación del Evangelio y milagros que veían, y los sacerdotes de los ídolos con la autoridad que de los reyes tenían movían alborotos y sediciones y escándalos en los pueblos (Mendieta, 1997: 383).[4]

En resumen, la conversión aparente de los indios a la religión cristiana se restringía a las expresiones exteriores, porque en los ámbitos más recónditos, en especial en el medio rural donde los indios estaban fuera de la mirada inquisitiva de los mendicantes, el culto nativo mantenía su vigencia, sobre todo el relacionado con los bultos sagrados (Olivier, 1995: 106).

3. Del culto clandestino de los *tlaquimilolli a* la veneración de los santos en contextos públicos

Hasta aquí hemos visto cómo la temprana presencia franciscana en el centro de México se reveló en el establecimiento de monasterios a lo largo de la

[4] Algunos de aquellos famosos "sacerdotes de los ídolos", como los llama Mendieta, se mantuvieron activos entre sus seguidores a lo largo del periodo virreinal. Se trata de Andrés Mixcóatl en la zona de Tetzcoco, en el siglo xvi; Gregorio Juan, en Puebla, y Juan Coatl, en Tlaxcala, en el siglo xvii, y Antonio Pérez en la zona oriente de Cuauhnahuac y el sureste de la cuenca de México, en el siglo xviii. Casos bien estudiados por Serge Gruzinski (1988).

recién fundada provincia del Santo Evangelio. Desde estos centros de operación desplegaron su oficio los seguidores de san Francisco –apoyados tiempo después por dominicos y agustinos–, el cual consistía en la atracción de los hijos de la nobleza, en particular, y de los niños de origen *macehual,* en general, para aprender los idiomas nativos y difundir la doctrina cristiana, al tiempo de celebrar bautizos masivos entre la población sobreviviente a la conquista militar como una forma de legitimar su labor misionera.

La estrategia de asimilación de los infieles vivió su mejor momento durante el medio siglo que siguió al establecimiento formal de los franciscanos en Nueva España. La fundación de cada monasterio en puntos estratégicos del territorio contribuyó a la transformación del paisaje. Por vez primera, en el medio rural se erigían sobre las planicies enormes construcciones cuya pesadez contrastaba con la relativa altura de sus espadañas que sobresalían entre cualquier construcción india. A partir de entonces, los monasterios se convirtieron en polos de atracción, y articularon a su alrededor diferentes capillas de los barrios y ermitas de las estancias distribuidas a lo largo y ancho del territorio.

Capillas y ermitas ocuparon sitios antes deshabitados y modificaron no sólo la distribución espacial, sino también, y quizá de manera más rápida, a sus ocupantes; la pléyade de santos colocados a la cabeza de cada nueva fundación ejecutó de manera definitiva una nueva faceta de la colonización. Coincidimos con Ruiz (1993: 4) cuando sostiene que, en el contexto de la introducción del cristianismo entre los indios, las imágenes de los santos fueron un recurso de primer orden para comunicar a los naturales los contenidos doctrinales.

¿Hasta qué punto la asignación de santos patronos entre las emergentes corporaciones contribuyó en la permanencia de los cultos nativos? Recordemos la advertencia hecha por Mendieta en el sentido de que la introducción del santoral entre los indios fue bien recibida porque consideraban que sumaban a su tradición religiosa más númenes de los que hasta antes habían tenido. De tal suerte que en lo sucesivo los atributos de cada santo fueron objeto de reelaboraciones simbólicas para adecuarse a las circunstancias de un siglo xvi convulso, plagado de licencias.

Hay que agregar que la teatralidad del ritual cristiano, en especial la fastuosidad con que se acompañaba la veneración de los santos, fue el complemento perfecto para recrear nuevos espacios y momentos de relativa libertad para que los indios mantuvieran vivas sus creencias antiguas.

Mendieta ofrece una pista para desentrañar el origen de las permanencias de ciertas prácticas nativas. El cronista apunta que con la intención de consagrar la recién construida iglesia de San Francisco, en 1525 se colocó el Santísimo Sacramento de la Eucaristía en el presbiterio y para dar solemnidad al evento se buscaron "todas las maneras posibles de fiesta" para reunir a todas las calidades de personas, así como de

> *atavíos, ornamentos,* músicas, invenciones, arcos triunfales y *danzas* que fue de grande edificación a los naturales de la tierra, y ocasión para convertirse muchos de ellos y pedir el santo bautismo, viendo la diferencia que había de las fiestas con que en la tierra se honra nuestro Dios, llenas de alegría y regocijo espiritual, a las que con ellos honraban a sus dioses, llenas de sangre humana y de toda espurcicia, hediondez y fealdad. *Y de aquí tomaron ellos ejemplo para celebrar después de cristianos las festividades de Nuestro Señor y de sus santos con el aparato y suntuosidad* [...] *mayormente en la fiesta de Corpus Christi* (Mendieta, 1997: 369-370 [las cursivas son mías]).

Ornamentos, música y adecuaciones del espacio, es decir, todo "el aparato y suntuosidad" para filtrar el cristianismo a través de la vista y el oído. Todo ello se reforzó con el pontificado de Paulo III (ca. 1534-1549) cuando el jerarca concedió a los indios el privilegio de "guardar" días señalados, entre ellos los 52 domingos del año y, al menos, una docena de fiestas consideradas principales dentro del calendario litúrgico (Vera, 1887: 234).

A medida que el tiempo transcurría quedaban atrás los momentos de incertidumbre política vivida por indios y peninsulares. Durante la segunda mitad del siglo XVI las epidemias siguieron mermando a la población nativa, por ello, la Iglesia católica se valió de los santos para ofrecer paliativos a los más desprotegidos.

En la sesión XXV del concilio ecuménico de Trento (1545-1563) —como respuesta al cisma provocado por Lutero— se decretó la intercesión e invocación de los santos, el honor (valor) de las reliquias y el uso de las imágenes. La posición de los jerarcas asistentes al cónclave consistió en destacar el papel de los santos como intercesores de los hombres frente a Dios, por lo que se recomendaba recurrir a ellos a través de la oración; lo mismo aplicaba en el caso de la veneración de los cuerpos de los mártires (*El sacrosanto...*, 1785: 474-475).

Las imágenes de santos y reliquias de los inmolados debían guardarse en los templos conforme a una disposición jerárquica y con una intención

bien definida. El primer lugar estaba reservado para la imagen de Cristo, en segundo lugar a María, la madre de Dios, y al final la pléyade de santos reconocidos hasta ahora por la Iglesia. El conjunto emblemático tenía la función de instruir a los feligreses en la doctrina sancionada por Trento para moderar su comportamiento, fomentar la devoción y piedad (*El sacrosanto…*, 1785: 477).

Los acuerdos tridentinos fueron adoptados en Nueva España a partir de 1565, luego de la conclusión del segundo concilio provincial. En relación con el tema de la veneración de los santos, y su expresión más sensible y colectiva a través de fiestas y procesiones, los jerarcas de la iglesia novohispana determinaron ejercer un control muy puntual sobre las posibles interpretaciones heterodoxas que rayaran en desviaciones. Por ello se requirió que toda afirmación pública del culto estuviese presidida por el mayor número de clérigos para asegurar la solemnidad que ameritaban; lo mismo aplicó para el caso de los indios, quienes estaban impedidos de realizar procesiones en ocasión de las celebraciones de sus advocaciones patronales si no se hallaba presente vicario o ministro que las encabezara (Martínez, 2014: 6-7).

Recordemos cómo el último cuarto del siglo xvi fue testigo de la culminación formal del programa de evangelización iniciado medio siglo antes. En teoría, los cultos nativos habían sucumbido ante la mirada vigilante de frailes y sacerdotes, quienes, apoyados por el brazo secular, habían puesto un alto definitivo a cualquier intento de permanencia mediante el castigo ejemplar proporcionado al cacique de Tetzcoco, don Carlos Ometochtli, en 1539. Sin embargo, la realidad se impuso frente a cualquier visión idealista y la idolatría adoptó nuevas formas y estrategias, al punto de constituirse en un mecanismo de resistencia pasiva. Frente a ello, los jerarcas de la iglesia novohispana se reunieron por tercera ocasión para acordar la manera en cómo habrían de enfrentar los nuevos retos planteados por el ambiente de una Nueva España encaminada hacia su consolidación.

En 1585, el tercer concilio provincial advirtió a los clérigos poner especial atención a las demostraciones de algarabía de los indios en ocasión de cualquier celebración enmarcada en el calendario litúrgico. Bailes y danzas ejecutados con aparente inocencia pronto fueron vistos con recelo. La recomendación fue muy precisa: se debían examinar desde la vestimenta y ornamentos empleados, hasta el tipo de cantos entonados, pasando por los gestos repentinos y palabras en su idioma que movían a sospecha. También, para evitar

cualquier posible sacrilegio, se prohibió la realización de danzas en iglesias y espacios ocultos, todo debería hacerse público, bajo la mirada atenta del clero; por si fuese poco, la censura abarcó hasta los espacios cerrados de los grupos domésticos, porque se había detectado que los indios guardaban con mucho celo "ídolos en sus casas" (Martínez, 2014: 16).

4. Piedad barroca y devociones a los santos o la emergencia de identidades colectivas

La instauración de un calendario litúrgico plagado de fiestas de precepto y patronales, con la intención de promover entre los indios su adoctrinamiento y el despliegue de los valores fijados por la doctrina cristiana, pronto devino en expresiones alejadas del canon oficial. De nuevo los asentamientos habitados por los peninsulares, entre los que destacan ciudades, villas, reales de minas y, sobre todo, la forma en cómo se vivía la religión cristiana en aquellos lugares, sirvieron de referente para los pueblos de indios.

En efecto, del enclaustramiento de los santos y sus reliquias en templos, altares e imágenes de los retablos, se transitó hacia su apropiación por parte de las corporaciones eclesiásticas y civiles, no sólo para su veneración pública, sino también para el lucimiento personal de los miembros de cabildos y cofradías. Cualquier oportunidad resultaba perfecta para efectuar el boato, el lujo, la riqueza y el derecho de precedencia; por ejemplo, los festejos en ocasión de alguna canonización, el inicio o término de alguna visita pastoral o las frecuentes procesiones que culminaban en rogativas a los santos protectores y patronos jurados (Ruiz, 1993: 8). De estas últimas, los jerarcas de la Iglesia novohispana opinaban que tenían la intención de aplacar la ira de Dios, manifestada con pestes y plagas; también para pedir al Señor la bendición de los frutos de la tierra, al tiempo de "dispensar su misericordia sobre todos los lugares por donde pasan, y sobre las personas que los habitan" (Vera, 1887: 317).

Además, sobresalían las fiestas de precepto propicias para expiar culpas y catalizar miedos, angustias, pasiones y aversiones. El beneplácito del clero secular, y en especial de su más alta jerarquía, hacia este tipo de afirmaciones se desprendía de la creencia, muy difundida, de que las demostraciones públicas tenían la noble intención de implorar a Dios las misericordias, solicitar

bienes temporales, y obtener consuelo y remedio de las epidemias y calamidades comunes (Vera, 1887: 203).

En el contexto rural, ocupado por las corporaciones de indios, el culto a los santos se erigió en el principal eje articulador de una conciencia comunitaria, toda vez que sus antiguos líderes (deidades y caciques) habían sido desplazados paulatinamente de la vida pública. A partir de la segunda mitad del siglo xvi, las manifestaciones colectivas cubiertas con el manto devocional adoptaron la forma de procesiones y peregrinaciones. El pueblo llano se adueñó de su organización y ejecución, lo cual posibilitó la emergencia de prácticas poco ortodoxas, es decir, al margen del canon establecido en torno a la veneración a los santos. Debemos recordar cómo luego de la celebración del segundo concilio provincial quedó definida la función de los santos, consistente en el fomento de la piedad, la devoción y la reverencia (Vera, 1887: 123). Sin embargo, nuevas prácticas *populares* se introdujeron, en especial durante los traslados de las imágenes alrededor del espacio que circundaba al pueblo o al barrio con la intención de implorar protección. Lo mismo aplicó durante el largo siglo barroco novohispano cuando se estableció como práctica común el desplazamiento de grandes contingentes encabezados por las imágenes de sus santos patronos, con el fin de visitar alguno de los santuarios del México central.

Cabe resaltar que en el siglo xvii, a la sombra de la piedad barroca, se desarrolló con más fuerza la identificación de la corporación india con el santo patrono; asimismo, la imagen sagrada fue utilizada como representación simbólica frente a propios y extraños. A partir de entonces los indios vieron en el santo a su guía y protector —función que antaño cumplía tanto la deidad como el cacique—. Por otra parte, los miembros de la corporación, mediante un lento proceso de reelaboración simbólica, llegaron a la convicción de que el santo los resguardaba de los cada vez más frecuentes embates de las haciendas establecidas en su entorno. No resulta extraño que durante este periodo los pueblos de indios hayan recurrido a la recuperación de su pasado mediante la confección de una práctica discursiva en la que se asumen como "hijos del santo".[5]

[5] Nos referimos al conjunto de litigios, ventilados en la Real Audiencia, entre pueblos y hacendados. Los primeros, al carecer, en muchas ocasiones, de documentación que acreditase la posesión de sus tierras recurrieron a la recuperación de su pasado remoto para confeccionar distintos tipos documentales, llamados por los estudiosos "títulos primordiales". En ellos destaca la presencia del cacique fundador y, sobre todo, la figura del santo en el que se deposita una gran carga simbólica porque en su persona se reúne el origen, la tradición, costumbre y esperanza en el futuro.

La paternidad del santo fue sólo una de muchas expresiones de su "humanización" entre los indios. Es probable que en el contexto de la fiesta celebrada en su honor se advierta el mayor número de elementos que permiten dimensionar la gran carga simbólica con la cual fueron dotados del carácter humano. Para entender esto se debe recordar cómo desde 1554 se ordenó el establecimiento de cajas de comunidad en los recién fundados pueblos de indios para resguardar el dinero procedente de diversos rubros controlados por las corporaciones. Los fondos fueron empleados, en caso de contingencia, para cubrir el tributo, para el pago del salario de los miembros del cabildo y para el financiamiento de la fiesta patronal que marcaba "la llegada del santo al pueblo".

En la memoria de los lugareños este acontecimiento señaló el punto de inflexión entre el pasado mesoamericano y el presente virreinal. De tal suerte que más que el establecimiento del cabildo fue la presencia del santo la que se adoptó como el acto fundacional por excelencia de pueblos, barrios y estancias. La celebración de su onomástico estableció también un momento de ruptura con el tiempo ordinario o común; el paréntesis fue bastante bien aprovechado por feligreses y devotos para liberar tensiones y contradicciones. El santo era el único capaz de catalizar las diferentes pasiones que, fuera del contexto festivo, podían detonar en querellas y revueltas, de ahí que al atribuirle la paternidad de su existencia, los lugareños lo adoptaron como un integrante más de su grupo doméstico. En ocasión de su festejo se le daba un trato preferencial, se le mudaba de ropa para su lucimiento frente a propios y extraños y se le cargaba en andas para efectuar un recorrido por el pueblo, con la clara intención simbólica de que a su paso concediera beneficios a sus devotos (véase figura 2).

Los ropajes del santo pronto adquirieron el carácter de reliquias, que se resguardaba con mucho cuidado en cajas de madera diseñadas para ese propósito.[6] Para el valle de Toluca existen indicios documentales que refrendan el gran sentimiento de identificación entre el santo y sus devotos. En circunstancia de muerte, los indios que podían testar, probablemente los que

[6] Este fenómeno en particular reviste especial interés para nuestro objeto de estudio porque los ropajes de los santos y cualquier objeto inherente a sus atributos pronto fueron considerados piezas sagradas entre los indios congregados en pueblos, a diferencia de las reliquias que recibieron veneración en ciudades y villas. Solange Alberro (1999: 82-83) apunta que en 1578 los jesuitas recibieron una gran cantidad de reliquias enviadas por el papa Gregorio xiii para repartirlas entre los templos y conventos del virreinato. Esto dio pie a la celebración de grandes festejos aprovechados por los hijos de san Ignacio para la recuperación de símbolos nativos y su reelaboración.



Figura 2
Veneración barroca al santo patrono



Fuente: Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán, lámina 8v. Dibujo de Alberto Hernández Vásquez.

gozaban de una condición social y económica superior al resto, solicitaban como mortaja las vestiduras del santo patrono (*Testaments...*, 2007: 15-16). En esta práctica se esconde el sentimiento de temor frente a lo desconocido, es decir, el ocaso de la vida, sobre todo para una sociedad donde la religión dominaba todos los ámbitos de la existencia: el desasosiego frente al destino incierto del alma. De esta manera, el pacto simbólico entre el santo y el devoto trascendía el tiempo. La protección paternal que brindaba en el presente se prolongaba hacia otro plano espacio temporal toda vez que llegaba el momento del ocaso.

Esta dimensión del patronazgo se formalizó mediante un pacto de reconocimiento, de tal suerte que las sucesivas generaciones adoptaron como una de sus tareas principales la celebración anual en honor del santo. La repetición secular del evento devino en la concreción de una fuerte carga simbólica, de manera que en el santo confluyeron los distintos tiempos: el pasado que enmarcó el origen o fundación del pueblo, el presente intermi-

nable en el que paulatinamente se acumularon los sedimentos de tradición y costumbre, y el porvenir revestido de un sentido de esperanza y continuidad generacional. En suma, lo que antaño tenía una clara intención de servir como apoyo a la misión evangelizadora de los indios pronto derivó en una apropiación simbólica para configurar el sentimiento identitario capaz de trascender el tiempo, sólo así se explica por qué los indios terminaron por adueñarse del santo, en especial durante la celebración de su festejo, frente al aparente descuido del clero.

Hacia finales del siglo XVIII el deán del cabildo catedralicio de la capital virreinal presentó un informe en el que denunciaba la pereza, excusa y resistencia de los clérigos para intervenir en las procesiones, cargando a las imágenes durante todo el tiempo del evento. En el memorial, los funcionarios no acertaban a fijar el momento preciso cuando aquella práctica, poco conveniente para el decoro y solemnidad del acto, derivó en la presencia cada vez más notable de sectores populares desempeñando tal función y, sobre todo, en el papel protagónico de algunos de ellos, quienes prácticamente se apoderaban de las imágenes durante los recorridos, mientras que los prelados y los representantes de las religiones (órdenes) se conformaban con recibir las procesiones e introducir a las imágenes en los templos.

Parecía que la orden de Trento, respecto a que los clérigos aseguraran el honor, respeto y reverencia hacia Dios mediante su activa participación en este tipo de manifestaciones, había sido minimizada en el tiempo y en el espacio del atrio y la iglesia; mientras que extramuros la liturgia era dominada por el pueblo llano. Este margen de libertad derivó, como se ha señalado, en expresiones poco ortodoxas de religiosidad, al grado de que el propio cabildo levantó la voz para sentenciar que era "una monstruosidad que individuos seculares carguen a las imágenes" (Vera, 1887: 202-203).

4.1. Balance de la época

Una evaluación serena sobre la permanencia e influencia de la piedad barroca gestada a lo largo del siglo XVII con clara prolongación al siguiente, a pesar de los esfuerzos ilustrados por erradicar usos y costumbres inveteradas, puede apreciarse en una carta redactada hacia el último cuarto del siglo XVIII por Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, a través de un edicto dirigido a la feligresía del arzobispado de México, en ocasión de un recuento sobre el alcance real de la evangelización y la permanencia de prácticas idolátricas.

A raíz de su última visita pastoral, el mitrado notó "los diversos errores de los naturales", entre los que se encontraban los famosos *nezcuitiles* o representaciones que los indios hacían de las sagradas imágenes, así como en las danzas y bailes ejecutados en ocasión de las fiestas de precepto. Según el jerarca, en todo ello había irreverencia y superstición, por lo que era necesario denunciar y castigar a quienes escudados por la ignorancia fomentaban este tipo de prácticas (Vera, 1887: 152-153).

La irreverencia y superstición de la que habla el arzobispo no era otra cosa más que la expresión conspicua de la apropiación de la veneración a los santos por parte de las corporaciones, en especial los pueblos de indios que para este momento habían hecho de la liturgia extramuros su espacio de dominio. Las celebraciones en ocasión del *dies mori* de los santos, o fiesta patronal, se tradujeron en grandes *comilonas* y *combitonas,* con cargo a los fondos de la caja de comunidad de los pueblos; pero quizá lo más delicado era que en el contexto festivo salían a relucir rituales poco ortodoxos, como el paseo del santo en andas por algunas calles del pueblo con intención de que la imagen prodigara bendición y protección a sus devotos, o como la ejecución de danzas donde se combinaban sonidos, colores, movimientos, palabras y gestos que por su carácter atrevido llamaban a sospecha. En ambos casos el predominio del común y la corporación, en detrimento de la autoridad eclesiástica, era indiscutible. El clero advertía la incontinencia de las expresiones de sensibilidad colectiva, por lo que era menester recurrir al apoyo de la autoridad civil para recuperar aquel espacio perdido.

5. Un puente entre el antiguo régimen y el Estado liberal. De la reducción de fiestas a la ley de 1860 y la propuesta de cubrir a los santos

El balance ofrecido por Lorenzana refrendaba la serie de medidas incorporadas años antes durante el periodo de apogeo de las reformas borbónicas, tendentes a reducir los privilegios de las distintas corporaciones novohispanas, entre las que se encuentran los cabildos, los pueblos de indios, las cofradías y el clero regular. Todas ellas convergían en las constantes manifestaciones de piedad barroca, sobre todo en ocasión de desastres naturales, difusión de enfermedades, o fenómenos meteorológicos. Las noticias recabadas en las gacetas del siglo XVIII dan cuenta de este asunto. A través de ellas se vislum-

bra la permanencia de la tradición y la costumbre forjada en Trento, un asunto muy delicado y contrario a los afanes racionalistas de la política borbónica que trataba de erradicar cualquier síntoma de ignorancia e imponer el dominio absoluto del monarca a costa de la reducción de privilegios corporativos.

El ataque absolutista fijó su atención en la reducción de cofradías y hermandades que habían crecido exponencialmente a lo largo de los dos siglos y medio; para ello, obligó a sus representantes a obtener una licencia real que permitiera su operación. No todas las asociaciones pudieron demostrar su legalidad mediante la exhibición de cédulas y patentes, por lo que muchas desaparecieron y otras más se sumaron a las sobrevivientes. La fiscalización se prolongó también a los bienes de la comunidad que se resguardaban en las cajas que había en cada cabildo. El control de los ingresos y, sobre todo, de los egresos quedó regulado a partir de entonces mediante la asignación de reglamentos de operación de las cajas. De esta manera, los fondos otrora destinados para el financiamiento de las fiestas patronales fueron canalizados hacia actividades *modernizadoras* como el establecimiento de escuelas de primeras letras (Tanck, 2000: 190-205).

Asimismo, el calendario litúrgico vigente en los pueblos de indios se redujo a su mínima expresión. Los festejos pascuales, *Corpus Christi* y la celebración en honor del santo patrono de cada pueblo fueron las únicas autorizadas. Con ello se buscaba la regulación de la piedad barroca que por su realización exagerada había provocado el surgimiento de nuevas expresiones *supersticiosas*. En el fondo se trataba de devolver a la autoridad civil el control de las afirmaciones populares y las concentraciones masivas.

Sin embargo, la inesperada ruptura política entre Nueva España y la metrópoli, a raíz de los sucesos de 1808, detuvo momentáneamente los afanes racionalistas, monopólicos e ilustrados de los borbones. Una nueva edición de la política modernizadora, tendente a reducir a su mínima expresión las manifestaciones de libertad y derroche al amparo de las celebraciones religiosas, se advierte durante la primera de las múltiples administraciones de Santa Anna. A la sombra de la primera constitución centralista, y apoyado en el argumento de la "pública utilidad", el gobierno civil pidió el apoyo del papado para reducir el número de festividades. En respuesta, el máximo jerarca del catolicismo decretó la disminución a 17 fiestas de precepto manteniendo, desde luego, la del santo patrono de cada pueblo (Vera, 1887: 418-420). En realidad, esta medida no afectó la influencia de la Iglesia sobre la

sociedad, porque a pesar de los vaivenes políticos que dominaron las cuatro décadas que siguieron a la independencia formal, aquella institución se mantuvo incólume debido a su carácter articulador, dotando de cierta unidad ideológica a los emergentes ciudadanos frente a la división cada vez más patente entre conservadores y liberales, así como a las permanentes luchas internas y los ataques periódicos de potencias extranjeras.

Al mediar la quinta década del siglo xix, el triunfo de la facción liberal sobre el proyecto de dictadura militar representada por Santa Anna preparó el terreno para las reformas más estrictas en contra de los privilegios de las corporaciones eclesiásticas y civiles y los fueros militares. En el primer caso, por ejemplo, destaca la promulgación de la tolerancia de cultos, medida que desconoció al catolicismo como religión de Estado. La secularización de la vida pública y privada de los mexicanos tomó nuevo brío luego de la promulgación de la constitución de 1857. En este contexto, Benito Juárez opuso el derecho del individuo y la necesidad de orden público a las "expresiones y afectos por la religión católica", de manera que a partir de 1860 se prohibieron los actos religiosos fuera de los templos. Dos años más tarde, la autoridad civil reconoció en las muestras religiosas una de las fuentes de la debilidad en las aplicaciones de las Leyes de Reforma. La apropiación de calles y plazas por parte del clero para celebrar procesiones causaban demostraciones reverenciales que contrariaban el espíritu de la ley del 4 de diciembre de 1860, al tiempo que entorpecían los negocios de la vida civil, por ello nuevamente se conminó al clero para que "al sacar fuera de los templos cualquier objeto sagrado, lo hagan de manera que no llame la atención, ni dé lugar a demostraciones religiosas" (*Leyes civiles...*, 1893: 89).

Sebastián Lerdo de Tejada, presidente sustituto después de la muerte de Juárez, fue más lejos en el proceso secularizador. A mediados de mayo de 1873 decretó que en ningún punto de la república deberían tener lugar, fuera de los templos, "manifestaciones ni actos religiosos de cualquier culto" (*Leyes civiles...*, 1893: 117), es decir, en lo sucesivo cualquier expresión de piedad y devoción debía restringirse al ámbito delimitado por atrios e iglesias, o por los espacios íntimos de las casas, dominados por los oratorios. A la prescripción anterior siguió la promulgación de la ley orgánica de las sanciones y reformas constitucionales (1874). Ambos cambios en la legislación, sostiene Moreno (2013: 66), tenían la firme intención de restringir las expresiones de religiosidad popular a los espacios privados del grupo doméstico.

La respuesta del clero fue contundente. Dado que en la tradición católica las muestras de religiosidad externa tenían su mejor ejemplo en las peregrinaciones periódicas hacia los santuarios más connotados del centro de México; pero con la intención de no contravenir la disposición oficial la jerarquía eclesiástica resolvió de una forma sutil este inconveniente mediante la realización de "peregrinaciones en espíritu", una especie de ejercicio reflexivo que debían ejecutar sobre todo los devotos en edad avanzada, enfermos o incapacitados desde la tranquilidad del hogar con miras a alcanzar ciertas indulgencias (Moreno, 2013: 191).[7]

Con el ascenso de Porfirio Díaz al gobierno, la relación entre Iglesia y Estado entró en una fase de reconciliación, con la finalidad pragmática de consolidar al segundo, luego de muchos años de luchas civiles acentuadas por los cambios en materia del culto religioso (Moreno, 2013: 70-71). En los años venideros y hasta que Díaz fue expulsado de la presidencia no se observaron cambios trascendentales en la forma en que los mexicanos vivían su religiosidad (Torres *et al.,* 2002: 252). Sin embargo, algunas innovaciones procedieron desde el interior de la misma Iglesia.

En mayo de 1877 uno de los curas de la diócesis de México presentó una protesta ante el arzobispo, quejándose de los abusos que cometían los indios en ocasión de las fiestas de sus pueblos, pues formaban danzas con jóvenes de ambos sexos dentro de la iglesia, estando expuesto el santísimo sacramento y, sin el menor recato, cubrían sus rostros con máscaras y disfraces; disparaban petardos dentro del recinto y llevaban en procesión las imágenes con cruz alta y ciriales. El promotor fiscal de la curia pidió un informe detallado al vicario de Amecameca, a quien incumbía la denuncia. El eclesiástico fue desechando cada uno de los puntos denunciados con suficientes pruebas. En el caso de las procesiones, que al parecer eran el punto más criticable por haber violentado el protocolo que debía observarse en este tipo de prácticas, dijo que, en efecto, cuando las imágenes se conducían al templo donde habría de verificarse su función (fiesta) se hacían acompañar de cruces pequeñas,

[7] Moreno (2013) ha demostrado con suficientes ejemplos cómo la aprobación de las "peregrinaciones en espíritu" hacia el santuario del Tepeyac, junto con la estrategia de coronación de la virgen de Guadalupe en 1895, tuvieron la intención de fomentar el sentimiento nacionalista, con tintes conservadores. El autor destaca también cómo la aceptación eclesiástica de esta clase de manifestaciones coincide con la sanción de las reformas constitucionales de 1874 que trataron de restringir las demostraciones de piedad a los ámbitos privados, es decir, se trataba de reducir el poder que el clero ostentaba en el espacio público mediante la celebración de procesiones y peregrinaciones.

más no de la cruz alta y los ciriales que estaban reservados para ceremonias especiales.

Luego, el promotor tomó la palabra para hacer una serie de señalamientos y propuestas al arzobispo, indicando que: aunque las danzas y fuegos estaban prohibidos dentro del recinto de las iglesias desde el tercer concilio provincial, convendría evitarlos, siempre y cuando se hiciese de manera prudente y sin escándalo. En la sensatez del juez eclesiástico se advierte el reconocimiento del poder del pueblo en ese tipo de expresiones, por lo que no resultaba conveniente prohibirlas, sobre todo porque servían como válvulas de escape. Sobre el tema de los cohetes y disparos, reconoció que aunque estaban prohibidos era una costumbre antigua de "solemnizar así las funciones de la iglesia", por lo que podían seguirse tolerando siempre y cuando no se quemaran en la puerta de la iglesia, para evitar distracciones y peligros. Finalmente, sobre el asunto del traslado de las imágenes de los santos de un lugar a otro, extramuros de sus sitios habituales, indicó:

> supuesta la prohibición de procesiones y actos externos del culto [y] para no oponerse en oposición [*sic*] con las autoridades civiles, [que] *se lleven cubiertas* y con solo el acompañamiento de un eclesiástico o por lo menos del mayordomo de la cofradía o encargado del templo y sin luces ni otro aparato (Vera, 1887: 407-408 [las cursivas son mías]).

El fiscal reconocía la imposibilidad de extirpar las costumbres inveteradas del país, para evitar disgustos entre los indios, debido a que eran "tan apegados a sus usos y costumbres". Con esta recomendación –por cierto rápidamente aceptada entre los lugareños– el funcionario eclesiástico dio pauta para la actualización de una *costumbre* abandonada en el tiempo, cuya práctica consistía en resguardar con profundo celo las reliquias de los ancestros para transportarlas cubiertas en ocasiones especiales. Desde luego, el reajuste incluía cierta innovación. Los restos de los ancestros habían sido sustituidos por las imágenes de los santos patronos, sobre todo después de la reforma impulsada por Trento.

En este sentido, es innegable cómo la cultura barroca, orientada a la exaltación de los sentimientos colectivos, logró templar en la veneración a los santos, el conjunto de temores pasiones y aversiones de una sociedad multiétnica encaminada hacia la búsqueda de un nuevo rostro frente a la complejidad planteada por el mestizaje avasallante. En otras palabras, la posesión del santo patrono aseguraba la pertenencia a un cuerpo social comúnmente

identificado con la corporación; mientras que las demostraciones externas de su culto y devoción, en ocasión de su fiesta, permitían el libre ejercicio del poder por parte de sus devotos, acotado, claro está, al ámbito espacial del pueblo y al temporal del novenario que preludiaba la función mayor.

Si bien es cierto que luego de la independencia política y formal de la América Septentrional, del antiguo imperio hispano, el ideario liberal procuró erradicar las formas de organización heredadas del antiguo régimen, entre las que se encontraban las corporaciones, para sustituirlas por la presencia cada vez más acusada de los individuos-ciudadanos, también lo es el hecho de que frente aquella segunda oleada reformista, ahora de carácter liberal, consumada durante la república restaurada, los pueblos y comunidades de indios organizaron su vida cotidiana en torno a la veneración de los santos, por considerarlos su único asidero frente al convulso siglo decimonónico.

6. Santos cubiertos: una expresión de las identidades locales a finales del siglo xix

Ahora se destaca la recomendación hecha a mediados de 1877 por el promotor fiscal de la curia para cubrir a los santos en las procesiones y evitar un posible conflicto con la autoridad civil, debido a que durante el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada (1872-1876) la relación entre Iglesia y Estado había llegado a su punto más delicado, cuando este último prohibió terminantemente cualquier manifestación pública de religiosidad.

Un examen cuidadoso de la propuesta del prebendado nos obliga a colocar en perspectiva la tácita aceptación de la jerarquía eclesiástica y la interpretación de ese gesto por parte de los feligreses.

En el primer caso referente a la institución religiosa parece no haber tanta complicación porque entre 1850 y 1876 la Iglesia católica había experimentado una clara reducción de su influencia política en el país a raíz de la promulgación de diferentes leyes que regulaban su actuación social. Es muy probable que el punto de inflexión de la relación entre Iglesia y Estado laico haya ocurrido hacia 1874 cuando fue promulgada la ley orgánica que permitía la recuperación y aplicación irrestricta del conjunto de normas expedidas antes y después de 1857, en especial en materia de reducción de los privilegios eclesiásticos. Frente a aquel embate secularizador la Iglesia reaccionó con un cambio en su discurso: adquirió un tono moderado y hasta cierto punto

asumió una condición de abnegación. Por ejemplo, respecto a la disminución del culto católico al espacio ocupado por los templos, los representantes de los arzobispados de México, Michoacán y Guadalajara aconsejaron paciencia a los feligreses, al tiempo que pidieron a los sacerdotes que hicieran uso de su capacidad de convocatoria para atraer con mayor frecuencia a sus parroquianos, y evitar en la medida de lo posible cualquier acción que fuese interpretada por el gobierno como desavenencia a la ley (Olimón, 1995: 287).

En la misma exhortación pastoral destaca el hecho de que la propia Iglesia oponía los ejercicios de contemplación en "templos oratorios" a la "escandalosa profanación de las fiestas". En consecuencia, ambas recomendaciones sirvieron de contexto para la denuncia del clérigo que en 1877 levantó la voz en contra de los abusos en las muestras de piedad verificadas entre la feligresía de Amecameca; acusación que terminó con la aceptación implícita por parte de la jerarquía eclesiástica de cubrir a los santos durante las procesiones en espacios públicos. Especialistas como Moreno (2013: 38, 94-96, 113) no dudan en proponer que este tipo de situaciones muestran la tendencia conciliadora de la Iglesia a inicios del régimen de Porfirio Díaz. Esto significa que a partir del último cuarto del siglo xix asistimos a un cambio en la pastoral católica con intención de desplegar nuevos modelos de devoción y piedad, sobre todo para hacer frente al fenómeno cada vez más patente del *catolicismo popular,* perceptible en el conjunto de muestras exageradas de veneración hacia los patronazgos locales.

Pero ¿cómo fue que se llegó al punto en que la Iglesia misma dejó de lado el ataque frontal contra el discurso modernizador del Estado liberal para ocuparse por completo de las demostraciones de religiosidad de los sectores más amplios de su feligresía? La respuesta no es sencilla. A riesgo de pecar de reduccionismo, se debe considerar que los especialistas en el siglo xix han propuesto al menos tres grandes periodos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado, a través de los cuales se configura el tránsito de una institución eclesiástica, heredera de tradiciones enraizadas en el antiguo régimen, hacia otra de carácter moderno, y a tono con las circunstancias políticas del fin de siglo.

El primer periodo se circunscribe a los acontecimientos de entre 1821 y 1850. En éste, sostiene Lempérière (2005: 4-13), se observan múltiples expresiones culturales relacionadas con las prácticas y creencias propias del antiguo régimen, tales como "fiestas y procesiones sobrecargadas de símbolos, alegorías, [e] imágenes de santos que conviven al lado de las emergentes instituciones republicanas"; por lo que la autora no duda en calificar como

"república barroca" a la principal entidad política de esta época. Sin duda, la conservación del catolicismo como religión única de Estado en dicho lapso fue uno de los factores que promovió la permanencia de lo barroco con sus diferentes aspectos identitarios.

El segundo periodo va de mediados del siglo xix hasta la culminación del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, en 1876. Se trata de la etapa más agitada en términos políticos, no sólo por el ascenso paulatino de los liberales en detrimento de los conservadores, o por el experimento fallido del Segundo Imperio, sino por las sucesivas leyes promulgadas durante ese cuarto de siglo, las cuales sentaron las bases para la separación formal entre Iglesia y Estado. De todas ellas quizá la que abrió la posibilidad para que la feligresía tuviese un mayor margen de acción sobre la celebración de los patronazgos locales fue el decreto de inicios de 1861, relacionado con la expulsión del delegado apostólico Luigi Clementi y de los prelados colaboracionistas con el sector conservador, entre los que se encontraban el arzobispo de México, los obispos de Michoacán, San Luis Potosí y Guadalajara.

Así, el vacío experimentado en el ámbito del poder espiritual que los jerarcas podían ejercer sobre su feligresía se advierte como un elemento que supo aprovechar bastante bien el pueblo llano para adueñarse de la liturgia, o por lo menos para interpretar a su manera la forma en cómo debían efectuarse las celebraciones en torno a la veneración de los santos locales, fenómeno que dio lugar a la emergencia de un culto heterodoxo. Esta particularidad no era nueva, Lempérière (2005: 11, nota 16) menciona que después de la Independencia, y durante muchos años, algunas sedes episcopales permanecieron vacantes, lo que devino en laxitud de los controles que los obispos deberían observar sobre los fieles. En resumen, mientras que las esferas Estado e Iglesia libraban batallas por la reducción de privilegios de la segunda, entre el pueblo llano tenía lugar la configuración de un poder alterno, basado en la tradición corporativa y la costumbre de la veneración hacia los santos. No debemos olvidar que en el contexto de la cultura barroca la imagen del santo dotaba de rostro a sus devotos, es decir, les proporcionaba identidad, y que la historia del mundo rural novohispano tenía a las imágenes religiosas entre sus referentes más conspicuos. De tal suerte que la *llegada del santo* al pueblo se tomaba como uno de los acontecimientos más preciados de la memoria colectiva. No fue casual que en ocasiones las corporaciones indias del periodo virreinal y los pueblos y comunidades decimonónicos se reconocieran a sí mismos como "hijos del santo". Como se advierte, esta herencia

ideológica fue difícil de erradicar a pesar de los avances en la secularización de la vida pública a lo largo de este segundo momento.

Por último, el tercer periodo se circunscribe entre el ascenso de Porfirio Díaz a la presidencia de la república (1876) y el fin de siglo. En esta etapa se observa una virtual reconciliación entre Iglesia y Estado. A Díaz no le interesó el ataque frontal con la Iglesia, como a sus predecesores; su preocupación fue de otra índole: la modernización económica y política de la nación, para ello tendió puentes con sus interlocutores más conspicuos e influyentes, entre ellos se encontraba la Iglesia. El restablecimiento del diálogo entre Iglesia y Estado se advierte en la moderación del discurso antimodernista del clero. En otras palabras, el punto donde convergen ambas instituciones es en el combate a los particularismos identitarios impulsados por los sedimentos de corporaciones religiosas, como las mayordomías, que, en opinión de Lempérière (2005: 4-13), se oponían al concepto homogeneizante e igualitario de república liberal y moderna.

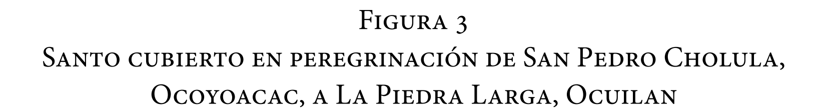
Bajo tal contexto, no debería causar sorpresa el hecho de que en 1877 la jerarquía católica haya aceptado y difundido la recomendación de cubrir a los santos durante las procesiones, amparándose en la observación escrupulosa de la legislación civil vigente y como una manera de no contravenir las disposiciones oficiales que prohibían cualquier manifestación de religiosidad en espacios públicos. En la superficie, el consentimiento de la Iglesia beneficiaba su relación con el Estado porque se lanzaba el mensaje de respeto a la forma republicana de gobierno; pero en el fondo se buscaba combatir las expresiones de catolicismo heterodoxo, a través del cual el pueblo llano había tomado el control de la veneración de los santos como parte de la tradición heredada de Trento.

Si el clero hacía una recomendación de esta naturaleza se traducía en adhesión al régimen de Porfirio Díaz, porque sometía al control de la autoridad eclesiástica y civil los posibles brotes de insurrección amparados por una devoción en particular.[8] ¿Cómo se interpretó este gesto por parte de la feligresía? El significado es de distinta naturaleza porque halló terreno fértil en el campo simbólico, debido a que en los últimos dos siglos el pueblo llano había ganado terreno de forma paulatina en los asuntos relacionados con la liturgia orientada a la veneración a los santos. A pesar de los esfuerzos por

[8] Debe recordarse la sublevación de Tomochic (1891) y la rebelión de los indios mayos (1892) en contra de la política económica de Porfirio Díaz. Ambos movimientos iniciaron a partir de expresiones de religiosidad popular hacia Teresa Urrea, mejor conocida como *la Santa de Cabora*.

desplazar a las corporaciones —cofradías y mayordomías— del papel preponderante que tenían en la organización de las fiestas patronales, y de que en el último cuarto del siglo xix el clero intentara modernizar el culto a través de la creación de asociaciones laicas encargadas de fortalecer veneraciones de carácter nacional como la virgen de Guadalupe o el Sagrado Corazón de Jesús (Moreno, 2013), el pueblo llano encontró en los "santos cubiertos" un nuevo incentivo para afirmar su identidad local en oposición a la tentativa oficial de promover una identidad nacional.

Cuando la facción liberal prohibió las manifestaciones de religiosidad en espacios abiertos —calles y plazas— tenía en la mira recuperar para el Estado el control del espacio público, y cuando el clero accedió a cubrir a los santos que encabezaban peregrinaciones como una manera de moderar los excesos de piedad, ambas instituciones no consideraron que el ingenio popular superaría rápidamente cualquier prescripción legal. En apariencia Estado e Iglesia se impusieron a las costumbres del pueblo, pero en realidad dejaron incólume algunos espacios donde el predominio popular era incuestionable: las procesiones o paseos de los santos por las calles del pueblo en ocasiones especiales y, sobre todo, la organización y desarrollo de la fiesta patronal a cargo de las mayordomías. En concordancia con la tradición barroca, ambas prácticas continuaron con la tradición de visitar los principales santuarios del centro de México: Chalma, en Ocuilan, y el Sacromonte, en Amecameca. Llevar al santo cubierto, presidiendo la peregrinación de sus devotos, en ocasión de asistir a la celebración principal del santuario más cercano, origina la inquietud de si tal acción obedecía a la costumbre barroca de concurrir en romería, o si en el fondo se trataba de una reelaboración simbólica, inspirada en la pretérita peregrinación mítica procedente de Aztlán. Ambos casos —ubicados en el pasado mesoamericano y el presente decimonónico— se vinculan por la carga simbólica contenida en la exhibición pública del traslado de reliquias e imágenes (véase figura 3). El punto en común, sin duda alguna, es la expresión del sentido de pertenencia, identidad e historia local compartida por la corporación, llámese calpulli, barrio, pueblo o comunidad.


Figura 3
Santo cubierto en peregrinación de San Pedro Cholula, Ocoyoacac, a La Piedra Larga, Ocuilan



Fuente: fotografía tomada por Édgar González Astivia, 9 de junio de 2013.

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Alberro, Solange (1999), *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos xvi-xvii,* México, Fondo de Cultura Económica.

Castañeda de la Paz, María (2007), "La Tira de la Peregrinación y la ascendencia chichimeca de los Tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl,* vol. 38, pp. 183-212.

Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán (2007), *Códice Techialoyan de San Francisco Xonacatlán,* estudio de Raymundo César Martínez García, Zinacan-

tepec, El Colegio Mexiquense, A. C. / Gobierno del Estado de México (Colección Mayor).

González Torres, Yolotl (1999), *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica,* México, Larousse Referencias.

Gruzinski, Serge (1988), *El poder sin límites, cuatro respuestas indígenas a la dominación española,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Francés de América Latina.

Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.) (2014), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, disco compacto, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Instrumentos de Consulta, 4).

Mendieta, fray Gerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana,* t. 1, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Cien de México).

Molina, fray Alonso de (1992), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* México, Porrúa.

Moreno Chávez, José Alberto (2013), *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la arquidiócesis de México 1880-1920,* México, El Colegio de México.

Olimón Nolasco, Miguel (1995), "Proyecto de reforma de la Iglesia en México (1867 y 1875)", en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México. Siglo XIX,* México, Universidad Nacional Autónoma de México / Porrúa, pp. 267-292.

Olivier, Guilhem (1995), "Les paquets sacrés ou la mémoire cachée des Indiens du Mexique central (XVe-XVIe siècles)", *Journal de la Société des Americanistes,* vol. 81, pp. 105-141.

Proceso inquisitorial (2003), "Fragmento de un proceso contra indios de Ocuilan", en *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco,* paleografía y nota preliminar de Luis González Obregón, México, ICA-Gobierno de la Ciudad de México,

pp. 105-108. [documento html disponible en: <http://!goo.gl/SwXgb7> (consulta: 11/12/17).

Ruiz Gomar, Rogelio (1993), "Los santos y su devoción en la Nueva España", *Universidad de México. Revista de la UNAM,* núm. 514, pp. 4-9.

Tanck de Estrada, Dorothy (2000), *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821,* México, El Colegio de México.

Testaments of Toluca (2007), edición anotada, traducción e introducción de Caterina Pizzigoni, Stanford, Stanford University Press.

Torres Sánchez, Rafael *et al.* (2002), "Tradiciones y creencias en el porfiriato", en *Gran historia general de México ilustrada,* t. IV, México, Planeta DeAgostini / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vera, Fortino Hipólito (comp.) (1887), *Colección de documentos eclesiásticos de México: ó sea antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana…,* 3 t., Amecameca, Imprenta del Colegio Católico a cargo de J. Sigüenza.

Documentos

Coloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano Sexto y por el emperador Carlos Quinto, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española (1986), edición facsimilar del manuscrito original, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Fundación de Investigaciones Sociales, A. C.

El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agregase el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564 (1785), 2ª ed., Madrid, Imprenta Real.

Leyes civiles vigentes que se relacionan con la Iglesia, y sentencias pronunciadas con arreglo a ellas por los tribunales de la República (1893), México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco.

Recursos electrónicos

Lempérière, Annick (2005), "¿Nación moderna o república barroca? México 1823-1857", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos,* [en línea] documento disponible en: <https://goo.gl/1Js94k> (consulta: 03/06/2015).

Palencia, Alfonso de (2005), *Universal vocabulario en latín y en romance,* t. 2, Madrid, Biblioteca Nacional, documento html disponible en: <https://goo.gl/ZxUwQj> (consulta: 03/06/2015).

La festividad de san Antonio de Padua en los pueblos del occidente del Estado de México

*María Teresa Jarquín Ortega**

San Antonio bendito
mándame un noviecito.
Convenga o no convenga
¡pero que venga!

Oración a san Antonio

Introducción

En este trabajo se analiza la presencia y devoción hacia san Antonio de Padua entre los pueblos asentados en el occidente del Estado de México, a partir de la revisión del contexto histórico bajo el cual tuvo lugar su introducción y aceptación entre los indios de Nueva España en el siglo xvi —pues fue un santo fundador que les daría identidad— y la recuperación de expresiones religiosas contemporáneas presentes en la zona de estudio, lo cual permite notar la conceptualización de largo aliento existente entre los pobladores. Sin embargo, dada la extensión geográfica del estado, para fines del presente análisis sólo se consideró como localidad representativa al municipio de San Antonio la Isla, ubicado al poniente de la entidad.

Por otro lado, con el propósito de advertir el proceso de reelaboración simbólica verificado desde la segunda mitad del siglo xvi y las posibles causas por las cuales, en este caso, los pobladores de San Antonio la Isla habrían aceptado a san Antonio como su santo patrono, se recuperan algunos aspectos vinculados con la religión mesoamericana. En otras palabras, se trata de tender un puente entre el pasado virreinal y la permanencia de algunos elementos identitarios en el presente, según y como a continuación se expone.

* El Colegio Mexiquense, A. C.

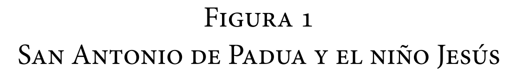
1. San Antonio de Padua: una vocación franciscana

Sin duda alguna, cuando los indios conocieron a san Antonio de Padua, desde los primeros años del dominio español, el seguidor de san Francisco de Asís ya llevaba por entonces una extendida historia de veneración. En efecto, canonizado en 1232 —un año después de su muerte—, San Antonio contaba con la venia de Roma y, por supuesto, con un lugar destacado entre la orden seráfica que participaría decisivamente en el proceso de evangelización y conversión de los indios del territorio novohispano.

No era para menos, el lugar preeminente que ocupaba el santo, quien nació en Lisboa, Portugal, alrededor de 1195 y murió en Padua, Italia, en 1231, cuya vida llena de milagros y afectos logrados entre los pobres y más necesitados, lo habrían hecho candidato a la santidad, así como objeto de un culto de raíces profundas. Su nombre verdadero era Fernando, hijo de Martín Bullon y María Teresa Tavera. Ingresó al monasterio de San Vicente, en Lisboa, donde vivió conforme a la instrucción de san Agustín. Después se trasladó al monasterio de Santa Cruz de Coímbra, cuya rigidez coadyuvaría a su preparación clerical.

En 1220 Fernando ingresó al convento franciscano de Olivares, aquí cambió su nombre por el del santo titular del lugar: san Antonio Abad. Como miembro de este convento —cuentan las fuentes— el fraile careció de la simpatía de sus pares, quienes lo llegaron a considerar "simple e ignorante" (Acevedo, 1790: 51). En este lapso de su vida residió en el hospicio de Legos en el monte Paolo, Italia, sitio desierto y solitario, donde tuvo lugar su afirmación clerical.

Reconocido por la tradición católica como hombre docto en la predicación y el uso de la palabra, san Francisco reconocería su sabiduría al visitarlo. En Rímini tuvo lugar uno de sus milagros más conocidos: al no lograr convertir a la población hereje del sitio optó por salir al mar Adriático, llamó a los peces para predicarles, hecho que logró la atención de la población y, en consecuencia, su conversión (Butler, 1991: 89; Acevedo, 1790: 60-64, 89). Sus milagros incluyen su facultad para estar en dos lugares al mismo tiempo (bilocación). La aparición del niño Jesús frente a los ojos de san Antonio cuando éste estuvo alojado en una pensión en Padua; el milagro sería observado por el propietario de ésta (Acevedo, 1790: 103-106, 107). A partir de entonces el santo es acompañado por el niño Jesús en sus representaciones (véase figura 1). La inclinación de una mula frente a él cuando le muestra una custodia con la ostia sagrada fue otro símbolo de ser preferido por Dios.


Figura 1
San Antonio de Padua y el niño Jesús



Fuente: estampa popular.

Tras la muerte de san Francisco (1226), Antonio regresó a su convento en Padua; pero debido a su salud y fuerza, bastante menguadas, permaneció en el convento de Arcela, donde murió el 13 de junio de 1231, tenía 36 años de edad —razón por la cual, a veces, se representa imberbe—. Canonizado un año después de su muerte, el santo luso recibió un lugar preferencial entre los seguidores de san Francisco de Asís; con esta preeminencia llegó a tierras novohispanas en el siglo xvi.[1]

2. El culto a san Antonio en Nueva España

En el siglo xvi, san Antonio de Padua fue conocido por los indios a través de los franciscanos, en el marco del proceso de evangelización en el centro de Nueva España. Asimismo, ellos introdujeron entre los indios de su jurisdicción el culto a san Francisco de Asís, santa Clara, san Miguel arcángel y, por supuesto, san Antonio de Padua (Rubial, 2010: 111). Este último, vale la pena señalar, para entonces ya llevaba una merecida fama en el Viejo Mundo, al

[1] Al respecto, en un estudio realizado por Gabriel Guarda sobre las iglesias chilenas en el periodo virreinal, se afirma que san Antonio fue el santo preferido para titular las iglesias, tan sólo después de san José, santo Tomás de Aquino, san Ignacio de Loyola y el propio san Francisco de Asís (Guarda, 2011).

ser nada menos que el patrón de las mujeres que deseaban marido, manifestación religiosa poco ortodoxa que vendría a prolongarse en Nueva España (Weckmann, 1984: 249), fundamentada en el milagro del dominio de la mula; situación que le otorgó poder frente a sectores sociales como el femenino, quienes equipararían esta influencia del santo sobre el animal con la posibilidad de ejercer un dominio sobre el hombre amado —léase el epígrafe de este estudio—. En este sentido, durante la época virreinal no faltaron los conjuros que las mujeres dirigían al santo demandándole marido (Pacheco, 2013: 215; Carranza, 2016).[2] Además, la fiesta dedicada a san Antonio sería estipulada por la Iglesia novohispana en los concilios provinciales celebrados en el siglo XVI y así se mantendría hasta el siglo XVIII, aunque no como fiesta de precepto (*Concilio III,* 1870: 146-151; *Concilio provincial mexicano IV...,* 1898: 80-88).

En particular, en la zona de estudio cabe destacar que los otomíes tuvieron especial veneración al santo lisbonés, desde el siglo XVI, pues fueron a visitar la capilla establecida en su honor en el convento de San Francisco, en Ciudad de México (Frost, 1998: 127-146). ¿Qué tanto pervive en la actualidad el culto al santo en el occidente del Estado de México? Se advierte que sigue siendo uno de los cultos más notables en la entidad.

3. El culto a san Antonio en San Antonio la Isla: una mirada histórica y etnográfica

Como se ha señalado, hoy por hoy uno de los pocos municipios de la región que tiene como santo titular a san Antonio de Padua es San Antonio la Isla, nombre alusivo a la existencia de la laguna de Chignahuapan que posibilitó la idea de una isla.[3] El pueblo tiene antecedentes prehispánicos, cuyos habitantes fueron otomíes y matlatzincas, quienes fueron conquistados por Axayácatl. En un primer momento fue conocido como San Antonio Otompan ("lugar de los otomíes") y más tarde como San Antonio Techialoyan ("lugar donde se es esperado").[4] En 1560 fue congregado como república de

[2] En este tenor, san Antonio de Padua ha sido protector de huérfanos, prisioneros, náufragos, mujeres embarazadas, mujeres estériles, niños enfermos, vidrieros y reclutas (Giorgi, 2006: 352).

[3] San Antonio la Isla comparte sus límites con el extremo suroccidental de la cuenca del río Lerma, en el valle de Toluca, al noroeste con Calimaya, al este con Texcalyacac y al sur con Rayón, a una altura de 2,587 msnm. El clima predominante es templado subhúmedo con lluvias en verano.

[4] La palabra es una corrupción de Tlachialoyan ("lugar donde se observa") (Loera, 2006: 152).

indios, perteneciente a la doctrina de Calimaya y Tepemaxalco. En 1603, los franciscanos —quienes estarían a cargo del pueblo hasta muy avanzado el siglo xviii— le atribuyeron el nombre de San Antonio de Padua, en honor a uno de los santos más notables de su orden (Colindres, 1999: 10-13; Loera, 2006: 152, 164).

Por otro lado, siendo una población lacustre, la vida de los isleños giraba en torno a la laguna de Chignahuapan, que los proveía de productos acuáticos, como pescado blanco, ranas, atepocates, ajolotes, gallaretas, tórtolas y patos; además del tule, planta con la cual fabricaban icpales, sillas, petates, todos eran productos artesanales. La laguna le sirvió a San Antonio la Isla para mantener comunicación y relaciones comerciales con otros pueblos aledaños, lo cuales, careciendo de caminos terrestres, optaron por recurrir a una especie de canoas, que sirvieron de contacto entre estas localidades (Ibarra, 2010: 7). En este sentido, las manifestaciones culturales no fueron ajenas al ámbito lacustre; es aquí donde debemos situar el culto y aceptación que los indios hicieron respecto a san Antonio.

¿Quién sería san Antonio de Padua para una población que se dedicaba a la actividad agrícola y dependía de la laguna que formaba parte de su acaecer cotidiano? La respuesta parece evidente. Los indios se apropiarían de los santos impuestos en el proceso de la llamada conquista espiritual, los harían partícipes de sus inquietudes y necesidades ligadas al proceso agrícola. San Antonio no fue la excepción, su festejo es a mediados de junio, cuando la época de lluvias comienza a regularizarse; en este contexto, no es descabellado plantear que los lugareños, apropiándose del santo,[5] le solicitaran su mediación para que los proveyera del agua necesaria para sus campos de cultivo.

Al margen de la época en que tenía lugar su celebración, la capacidad de san Antonio para hablar con los peces —tal y como consigna su hagiografía—, también pudo haberlo representado a los ojos de los naturales como una deidad vinculada con el agua. Tampoco se puede olvidar que él era el santo del amor, por ende lo era de la fertilidad y la reproducción de la vida (Loera, 2006: 172). Estos atributos, sumados a su presunta aparición en las cuevas en

[5] Esta apropiación es patente en el Códice Techialoyan de San Antonio la Isla cuando se apunta que al ser introducido el santo "los indígenas lo consideraron como protector del lugar [...]: este querido pueblo suyo, de nuestro amado padre, se le dio nombre a éste querido pueblo que ahora está cuidando San Antonio" (Béligand, 1993: 205-217).

territorio novohispano (Torquemada, 1975: 411-423), habrían hecho que él fuera el más apropiado para solicitarle la lluvia.[6]

En este contexto, durante la época virreinal, la fiesta del santo patrón en San Antonio la Isla debió guardar desde sus inicios un gran trasfondo simbólico ligado a las actividades lacustres y agrícolas de la población. Así lo constatan las demás fiestas que tardíamente se registran para el siglo xviii en el llamado "Directorio de la parroquia [de Calimaya] del convento de San Pedro y San Pablo, 1750". Gracias a dicho documento se conoce que en San Antonio la Isla las fiestas giraban en torno al ámbito agrícola. El día de la Candelaria se celebraba con misa cantada de bendición, donde se llevaban las semillas para la siembra; durante la fiesta de la Santa Cruz se rendía culto a ésta y además se hacía el *paseo de las chalupitas*, es decir, de las embarcaciones que paseaban por la laguna del Lerma, actos mediante los cuales la población rendía culto a las aguas de la laguna, así como a las pluviales que se requerían para las milpas. Otra fiesta registrada para la época tenía lugar el 17 de mayo en honor del Cristo de la Ascensión, conocido como el Señor de las Aguas (nombre, por demás evidente, relacionado con el ciclo agrícola); en su día se pedía misa cantada y procesión. El ciclo de fiestas de san Antonio comprendía la festividad de san Juan Bautista (24 de junio) —pues existía un altar en la iglesia—, vinculada con las lluvias, y la Asunción (15 de agosto), en la que se hacía misa y procesión y se daba de comer a todo el pueblo (Loera, 2006: 161-165).

Es evidente que todas estas fiestas se relacionaban con las actividades agrícolas-lacustres de la población y la subsistencia de los campesinos, que se habrían mantenido vigentes por la fuerza de la costumbre y las inquietudes que el propio espacio imponía a la población. La fiesta de san Antonio, la misma que señala en el siglo xviii el citado directorio, que se realizaba con un novenario y una procesión que partía del cementerio (Loera, 2006: 166), tendría lugar en el marco de la época de lluvias y el crecimiento del maíz.

Por otra parte, en el siglo xviii se remodeló la iglesia de San Antonio la Isla, tal como se hizo en varias parroquias de esa zona. En ella, luego de dos siglos de dominio español, el indio mantendría vigentes algunos elementos de su ancestral cosmovisión prehispánica, relacionados con el culto a la fertilidad. En la fachada principal, en los frisos de espirales, las conchas, los

[6] Debe recordarse que las cuevas, asociadas a los cerros —grandes contenedores de agua—, aparecen vinculadas a las fuerzas del inframundo, donde residen las energías acuáticas y fecundantes.

caracoles, las flores acuáticas y, sobre todo, en las sirenas escamadas el artista indígena dejó constancia del culto acuático que todavía estaba presente en el siglo y que —como veremos más adelante— todavía se mantiene vivo en la tradición oral de la población (véase figura 2). Con base en varios estudiosos, en el siglo XVI los indios trasladaron a las iglesias de sus espacios la idea del altépetl, relativo al "agua-cerro", vieron en estas construcciones de grandes dimensiones a los contenedores del agua y las fuerzas fecundas por excelencia: los cerros, y en las entradas la metáfora de la cueva que conducía a sus entrañas (Loera, 2006: 168). Así, la iglesia de San Antonio la Isla resulta ser un documento visual, donde se aprecia la cosmovisión agraria de los pobladores. Es posible que los indios imaginaran que al entrar al edificio estaban ingresando a las entrañas del cerro, donde antaño realizaban sus rituales destinados a solicitarle a los dioses del agua —y más tarde a san Antonio de Padua —la lluvia necesaria para su sustento (véanse figuras 3 y 4).

En la tradición oral vigente es posible advertir la persistencia del culto al agua entre los pobladores de San Antonio la Isla, en la cual todavía se registra

Figura 2
Iglesia de San Antonio la Isla



Fuente: fotografía de Rosario González, 2015.

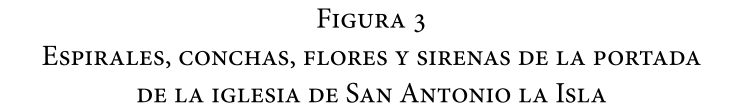


Figura 3
Espirales, conchas, flores y sirenas de la portada
de la iglesia de San Antonio la Isla



Fuente: fotografía de Rosario González, 2015.

la existencia de la Tlanchana o sirena que mora en la laguna. Las tradiciones locales aluden a ella o al sireno, a quienes describen como la madre y el padre del agua (Loera, 2006: 169). Por supuesto, no es descabellado proponer que esta mítica figura asociada a las inquietudes agrarias de la población sea la continuidad de la diosa Acpaxapo, a la que los otomíes representaban en forma de culebra, con rostro y cabello de mujer (Carrasco, 1979: 157; Loera, 2006: 156, 168). Resulta evidente que si miramos al pasado y a las expresiones de éste aún se encuentra presente en la arquitectura del lugar. En las fiestas religiosas o en la tradición oral local las manifestaciones culturales difícilmente pudieron pasar por alto las actividades agrícola y lacustre que existían en San Antonio la Isla. En este sentido, el culto al santo patrón distó mucho de verse ajeno a estas implicaciones de largo aliento.

Hoy por hoy, las festividades de San Antonio la Isla comienzan mucho antes del 13 de junio, pues se acostumbra realizar un novenario en el que no faltan plegarias y rezos al santo titular; su imagen recorre las calles durante


Figura 4
Portada de la iglesia de San Antonio la Isla



Fuente: fotografía de Rosario González, 2015.

las noches y es depositado por los mayordomos en las casas de algunos lugareños. Para el 13, san Antonio, el peregrino, regresa al altar luego de haber convivido con la población y recorrido sus dominios. Lo acompaña una imagen de la virgen María procedente de la capilla del mismo nombre y que corresponde a una de las colonias del municipio. Otras imágenes de bulto de san Antonio las dejan los pobladores en el altar con miras a recibir la bendición del sacerdote, las cuales son veneradas en las casas de los lugareños, acción que denota la relevancia que el santo sigue teniendo a la fecha como símbolo identitario de los pobladores (véase figura 5).

En ocasiones, el paseo se prolonga hasta la noche y el santo patrón es acompañado por otras figuras de san Antonio que llevan los fiscales y mayordomos de la iglesia para la ocasión. En su día no faltan las misas, los cohetes y las bandas locales que amenizan la procesión, tampoco las mañanitas que anteceden la liturgia, durante la cual contraen nupcias algunas parejas. Con esta celebración se percibe la arraigada tradición que la población guarda a san Antonio, pues al ser concebido como un santo vinculado con el amor —o con la consumación de un arreglo matrimonial entre jóvenes en edad

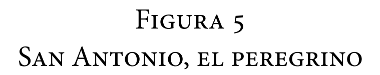


Figura 5
San Antonio, el peregrino



Fuente: fotografía de Rosario González, 2015.

de contraer nupcias—, su celebración es la idónea para contraer matrimonio. Aquellos que piden casarse lo hacen el 13 de junio y, en ocasiones, se les regalan imágenes del santo. A éste también se le atribuye la posibilidad de hallar cosas perdidas, cualidad cuyo origen se remonta en la historia de este santo reconocida por el cristianismo.[7]

Durante los festejos dedicados al santo portugués, la iglesia luce arcos de flores y tapetes de aserrín con la silueta de san Antonio, así como estandartes que destacan la vida del santo y, al mismo tiempo, advierten la relevancia que tiene como símbolo identitario para la población. La bóveda de la iglesia de San Antonio la Isla también consigna algunos pasajes de la vida del santo, como sus predicaciones a los peces en Italia, la revelación del niño Jesús y su dominio sobre la mula (véanse figuras 6 y 7).

Una vez concluido el acto religioso comienza el baile en la plaza del pueblo, ubicada frente al palacio municipal, mismo que termina hasta la madrugada del día siguiente. Por otra parte, no faltan los juegos mecánicos, los puestos de comida, los establecimientos ambulantes y la quema de cas-

[7] Respecto a las oraciones que existen para el santo, los milagros que se le reconocen y los aspectos que la llamada religiosidad popular le ha atribuido, véase el estudio de Juan Rodríguez Pastor (1996: 84-98).

Figura 6
Pasaje del dominio de la mula. Iglesia de San Antonio la Isla



Fuente: fotografía de Rosario González, 2015.

Figura 7
Pasaje del momento de la revelación del niño Jesús a san Antonio de Padua. Iglesia de San Antonio la Isla



Fuente: fotografía de Rosario González, 2015.

tillos por la noche que atraen a la población. En éste se advierten estructuras geométricas, siluetas del santo patrón o expresiones que aluden a la mayordomía en turno.[8] Mediante este acto, la fiesta devela quién es el festejado del día y quién el símbolo que identifica a San Antonio la Isla, el causante de los mantenimientos agrícolas y lacustres cuando todavía destacaban estas actividades en la vida cotidiana de la población.

4. La pervivencia de un culto: la huella de san Antonio entre los pueblos del occidente del Estado de México

Como se ha destacado, el culto a san Antonio de Padua es uno de los más representativos en el occidente del Estado de México. Por lo menos 25 municipios lo festejan, sin necesidad de tenerlo como santo patrón en su cabecera municipal (véanse apéndices 1 y 2); de éstos alrededor de 88% lo celebra el 13 de junio, y el resto (12%) lo conmemora el 13 de enero (Malinalco), el 15 de mayo (San Felipe del Progreso) o el tercer domingo de enero (Ocoyoacac). A continuación se hace una aproximación de este culto y sus expresiones, con el propósito de advertir lo que constituye su pervivencia.

San Lorenzo Tepaltitlán, localidad aledaña a Toluca, festeja a este santo con un rosario que principia el 1 de junio y concluye el 13 del mismo mes. La celebración es organizada por los fiscales de la iglesia, quienes, acompañados por la población y una banda de música, realizan una procesión por el pueblo. Las danzas de arrieros hacen acto de presencia al concluir la procesión. La imagen de san Antonio se coloca en la entrada de la capilla. Aquí se advierten manifestaciones que traslucen la conceptualización guardada hacia él; por ejemplo, al ser el santo del amor,[9] las mujeres depositan en una canasta singular ofrenda de 13 monedas de la misma denominación, con el propósito de que el santo interceda por ellas y les envíe un novio; en cambio, las muchachas a quienes les concedió el *milagro* le ofrecen flores blancas. Finalmente, se le da de comer a todo el pueblo para después seguir con la danza y el consumo de bebidas.

[8] Trabajo de campo realizado en San Antonio la Isla, 13 y 14 de junio de 2015.

[9] Si bien se ha considerado a san Antonio de Padua como el santo del amor, no puede pasarse por alto la conceptualización propuesta por la Iglesia católica, la cual asocia al santo portugués con el sacramento matrimonial. La expresión señalada por las masas no hace más que confirmar el imaginario alterno forjado entre los creyentes en aquello que se ha dado en llamar *religiosidad popular*.

En el municipio de Sultepec existe un convento dedicado al santo portugués y de factura franciscana, construido en 1599. Sabemos de la veneración que se le tenía a san Antonio por la relación geográfica del lugar, pues en el convento se le "venera como patrón, que con su ejemplo, caridad y doctrina tiene edificado a todo el vecindario" (*Relaciones…*, 1972: 60).

Quien tampoco es ajeno a estos festejos es el municipio de Polotitlán. La veneración al santo se remonta cuando menos al siglo xix, lapso en el cual se construyó una capilla en su honor (1847), donde se ofician liturgias para el protector de la población. En 1907 la capilla se convirtió en parroquia. Hoy por hoy, la fiesta se hace el 13 de junio, en la cual destacan los jaripeos y las charreadas.

Por supuesto, en el occidente de la entidad los otomíes no dejan de vincular a san Antonio con la recuperación de objetos perdidos, por ello se dirigen a él cuando se pierden sus animales, o bien cuando una persona está lejos:

> Cuando una persona está lejos se le llama agitando una prenda de vestir, alguna chamarra, camisa o cualquier otra ropa del ausente. Después, la imagen de san Antonio debe ser envuelta con esa prenda junto con una vela y un listón rojo. Esta imagen se colocará de cabeza en el altar o adoratorio de la casa. Tal remedio sirve también para recuperar a los animales que se han extraviado (Vega y Cruz, 2011: 43).

Asimismo, no faltan poblados donde los campesinos solicitan al santo su mediación para que les mande las aguas pluviales para sus campos agrícolas. Por eso, su festejo no se olvida, pues se inscribe en la época de lluvias que comienza en junio, cuando se celebra a san Antonio de Padua, un santo con potestades agrícolas.

Conclusiones

Luego del panorama trazado, se afirma que en el siglo xvi san Antonio de Padua gozó de una notabilidad entre los indios, quienes lo conocieron gracias a la labor evangelizadora de los franciscanos. Diseminados por el centro de Nueva España, los miembros de la orden seráfica se dieron a la tarea de dar a conocer entre los naturales los prodigios de un santo —quien ya era popular en el Viejo Mundo, desde el siglo xiii— y de establecer su culto en los territorios de su jurisdicción.

No puede negarse que los prodigios ortodoxos y las manifestaciones heterodoxas construidas en torno al santo llegaron de un continente a otro. En América, al igual que en Europa, san Antonio fue un santo ligado al amor y a las cosas perdidas. Sin embargo, entre los indios adquirió una aceptación muy acorde con la actividad agraria, de la que históricamente habían participado los naturales de Nueva España.

En este sentido, san Antonio, cuya celebración es en época de lluvias, sería un santo relacionado con las aguas pluviales. Su vínculo con los peces, animales acuáticos, terminarían por presentarlo como un santo lluvioso, capaz de interceder por los campesinos para obtener las aguas requeridas. Él, en tanto santo mediador, tenía la posibilidad de hablar con Dios —en su advocación de hijo, y representado como un niño—, a quien llevaba en brazos. Todos estos atributos identitarios sirvieron para que San Antonio la Isla lo adoptara como su santo patrón y lo festejara cada 13 de junio.

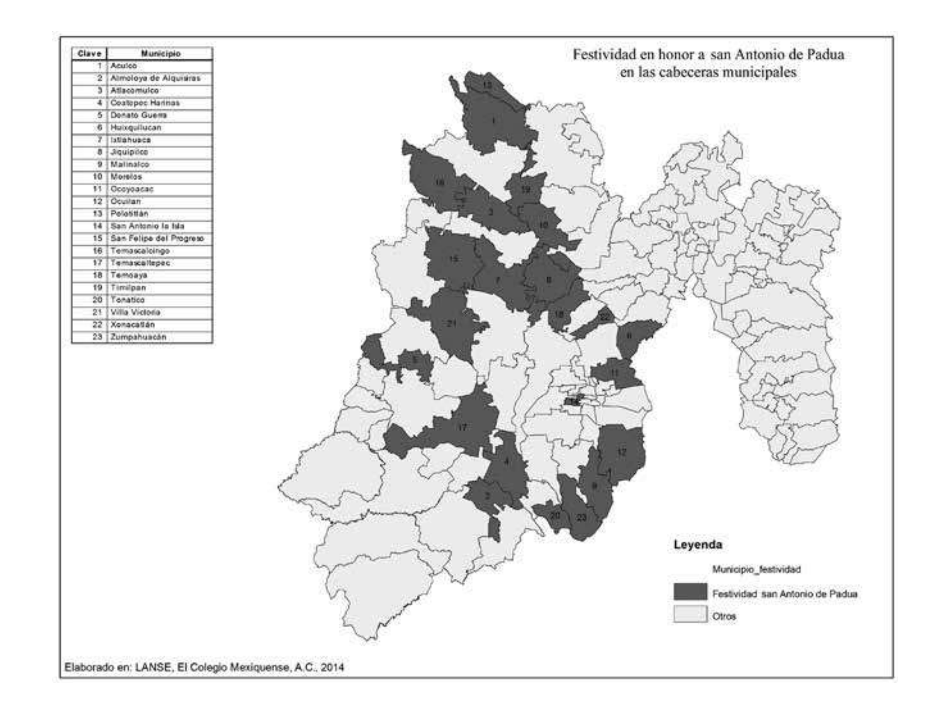
En suma, este análisis no deja duda alguna de lo que los indios, en particular los de San Antonio la Isla, pudieron ver cuando conocieron al que sería su santo titular, san Antonio de Padua: un ente protector, ligado a las inquietudes económicas de los pobladores, tanto las relacionadas con la agricultura como con la pesca.

Apéndice 1
Festividad de san Antonio en el occidente del Estado de México

Núm.	*Santo festejado*	*Fecha de la celebración*	*Municipio*
1	San Antonio de Padua	13 junio	Aculco
2	San Antonio de Padua	13 junio	Almoloya de Alquisiras
3	San Antonio de Padua	13 junio	Atlacomulco
4	San Antonio de Padua	13 junio	Coatepec Harinas
5	San Antonio de Padua	13 junio	Donato Guerra
6	San Antonio de Padua	13 junio	Huixquilucan
7	San Antonio de Padua	13 junio	Ixtlahuaca
8	San Antonio de Padua	13 junio	Jiquipilco
9	San Antonio de Padua	13 enero	Malinalco
10	San Antonio de Padua	13 junio	Morelos
11	San Antonio de Padua	3er domingo de enero (fiesta movible)	Ocoyoacac
12	San Antonio de Padua	13 junio	Ocoyoacac
13	San Antonio de Padua	13 de junio	Ocuilan
14	San Antonio de Padua	13 junio	Polotitlán
15	San Antonio de Padua	13 junio	San Antonio la Isla
16	San Antonio de Padua	15 de mayo y 13 junio	San Felipe del Progreso
17	San Antonio de Padua	13 junio	Temascalcingo
18	San Antonio de Padua	13 junio	Temascaltepec
19	San Antonio de Padua	13 junio	Temoaya
20	San Antonio de Padua	13 junio	Timilpan
21	San Antonio de Padua	13 de junio	Tonatico
22	San Antonio de Padua	13 junio	Villa Victoria
23	San Antonio de Padua	13 junio	Xonacatlán
24	San Antonio de Padua	13 junio	Zumpahuacán

Fuente: colección de monografías municipales publicadas por el Instituto Mexiquense de Cultura y la Asociación Mexicana de Cronistas Municipales A. C., a finales de los noventa del siglo xx.

Apéndice 2
Mapa de las celebraciones de san Antonio de Padua en el occidente del Estado de México



Fuente: elaboración propia con base en la información recuperada en la colección de monografías municipales publicadas por el Instituto Mexiquense de Cultura y la Asociación Mexicana de Cronistas Municipales A. C., a finales de los noventa del siglo xx.

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Acevedo, Manuel de (1790), *Vida del taumaturgo portugués san Antonio de Padua,* Madrid, Imprenta Real.

Béligand, Nadine (1993), *Códice de San Antonio Techialoyan, A 701. Manuscrito pictográfico de San Antonio la Isla, Estado de México,* México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Butler, Albán (1991), *Vidas de los santos,* Madrid, Editorial Libsa.

Carranza Vera, Claudia (2016), "Amenazas y coerción contra san Antonio. Casos de peticiones desesperadas en los archivos inquisitoriales", en Alejandro Martínez de la Rosa (coord.), *Identidades y patrimonios. Encrucijadas entre lo material y lo intangible*, México, Universidad de Guanajuato / Fontamara.

Carrasco, Pedro (1979), *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana,* México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Colindres, Eladio (1999), *Monografía municipal de San Antonio la Isla,* México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Frost, Elsa Cecilia (1998), "La evangelización en el valle de Toluca", en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), *Historia general del Estado de México, época virreinal*, t. 3, México, Gobierno del Estado de México / El Colegio Mexiquense, A. C., pp. 127-146.

Guarda, Gabriel (2011), *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia, 1541-1826,* Chile, Fundación CorpArtes / Corporación del Patrimonio Religioso Santiago de Chile.

Giorgi, Rosa (2006), *Santos. Día a día entre el arte y la fe*, 2ª ed., León, Editorial Everest.

Ibarra García, María Verónica (2010), “El uso hegemónico del agua en la laguna Chignahuapan, 1940-1969”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 52, núm. 208. Documento html disponible en: <https://goo.gl/pGLnh6> (consulta: 15/06/2017).

Loera Chávez, Margarita (2006), “Historia y cosmovisión india en el culto católico virreinal (un estudio de caso desde la arquitectura en el Valle de Toluca)”, *Dimensión antropológica*, año 13, vol. 38, pp. 151-178.

Pacheco Régules, Magdalena (2013), “Conjuros a los santos: mecanismos de ayuda a las aflicciones femeniles. Nueva España, siglo xvi”, en Noé Héctor Esquivel Estrada (comp.), *Pensamiento novohispano 14,* México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 203-216.

Rodríguez Pastor, Juan (1996), “Algunas manifestaciones folklóricas en torno a san Antonio de Padua”, *Revista de folklore,* núm. 189, pp. 84-98.

Rubial García, Antonio (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804),* México, Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México.

Torquemada, Juan de (1975), *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vega Lázaro, Margarita de la y Lourdes de la Cruz Miranda (2011), *Crónica otomí del Estado de México,* México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Weckmann, Luis (1984), *La herencia medieval de México,* t. I, México, El Colegio de México.

Documentos

Concilio III (1870)*, Concilio III provincial mexicano celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes, ilustrado con muchas notas por el R.P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús y un apéndice con los decretos*

de la silla apostólica relativos a esta Santa Iglesia, que constan en el Fasti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un código de derecho canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá.

Concilio provincial mexicano IV (1898), *Concilio provincial mexicano IV. Celebrado en la ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo vez primera de orden del Illmo. y Rm. Sr. Dr. D. Rafael Sabás Camacho, III*[er] *Obispo de Querétaro*, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes [documento pdf disponible en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1020000241/1020000241.PDF> (consulta: 10/1/2108)].

Deidades del agua y la Santa Cruz: sincretismo religioso en la devoción al Señor del Cerrito

*Víctor Manuel Mora Torres**
*Rocío del Carmen Serrano Barquín**

Introducción

El cerrito de Tepexpan es una elevación ubicada en el municipio de Jiquipilco, al norte del Estado de México, en cuya cima se encuentra el santuario del Señor de la Exaltación, conocido popularmente como el Señor del Cerrito. Entre los lugares de culto católico en la entidad, este santuario destaca por ser un receptor de peregrinaciones provenientes de comunidades con población mazahua y otomí, no sólo de municipios del Estado de México, sino de otros; además, es el segundo más visitado en la región del valle de Toluca, después del santuario del Señor de Chalma (Hernández, 2013). Las principales festividades del cerrito se llevan a cabo el 3 de mayo y el 15 de octubre de cada año (Cruz, 2010); el 3 de mayo se dedica al Señor del Cerrito y el 15 de octubre se celebra a santa Teresa de Jesús, figura que se encuentra en una capilla pequeña ubicada también en la cima del cerro.

Según Barrientos (2004), el cerrito de Tepexpan es uno de los puntos más sobresalientes del paisaje natural que los mazahuas y otomíes del valle de Toluca han significado por medio de sus prácticas ceremoniales. Desde tiempos inmemoriales, este accidente geográfico ha sido visitado por los pueblos otomianos (Soustelle, 1969), formando parte de un circuito que incluye otros cerros como el de Santa Cruz Ayotusco en Huixquilucan, la Campana y la Verónica, en Lerma (Cortés, 2010). Estudios como los de Barrientos (2004) y Cruz (2010) han mostrado cómo algunas prácticas rituales llevadas a cabo en el cerro tienen un profundo significado agrícola y acuático, proveniente de sus raíces prehispánicas. Ello quiere decir que las

* Universidad Autónoma del Estado de México.

manifestaciones religiosas en torno al Señor del Cerrito y a santa Teresa contienen elementos vinculados con el culto a la naturaleza.

El acercamiento de este trabajo se centra en la fiesta del Señor del Cerrito, la cual coincide con la celebración católica de la Santa Cruz. Durante esta romería se despliega una serie de muestras religiosas, sobre todo entre los peregrinos de filiación mazahua y otomí, que trascienden los significados tradicionales marcados por la ortodoxia católica para incorporar elementos de la antigua religión mesoamericana. Bajo este supuesto, la devoción al Señor del Cerrito responde a las inquietudes y necesidades de las poblaciones peregrinas, en especial aquellas vinculadas con la actividad agrícola y el aseguramiento del sustento.

Por tanto, el objetivo del este texto es reflexionar sobre la persistencia de elementos propios de la religión prehispánica en las acciones culturales actuales relacionadas con la veneración al Señor del Cerrito. Se sigue la línea de trabajo de investigadores como Báez-Jorge y Broda, quienes vislumbran a las comunidades indígenas del México actual no como receptores de una aculturación impuesta, sino como *actores* con capacidad creativa, para reorganizar sus relaciones sociales, creencias y mantener una fuerte identidad propia (Broda, 2009a) dentro del orden social impuesto. Los postulados de Báez-Jorge (1998, 2011, 2013) sobre la incorporación de las imágenes impuestas por la evangelización al entramado de cosmovisiones indígenas al margen del control eclesiástico han propiciado el análisis de devociones actuales a la luz del proceso histórico de sincretismo y reelaboración simbólica. Al respecto, autores como Florescano (1999), Good (2001) y López (2001) han hecho referencia a los mecanismos de transmisión que permitieron la continuidad de ciertos elementos simbólicos de la época prehispánica a las comunidades indígenas actuales, sobre todo en la esfera religiosa. En este sentido, Broda (2000, 2001) propone la hipótesis de que la continuidad de los rituales indígenas después de la conquista se basan en la estructura del calendario mesoamericano derivado de la observación astronómica y los ciclos de la naturaleza.

Con base en los planteamientos sobre el sincretismo y la reelaboración simbólica, diversos estudios han analizado las expresiones religiosas de algunas comunidades indígenas mexicanas que persisten en la actualidad; en ellos se retoma un enfoque metodológico que combina la recopilación de datos históricos con el trabajo etnográfico, propio de la antropología, y se visualiza a las acciones culturales dentro de un proceso constante de

reelaboración basado en raíces remotas (Broda, 2001). Entre las investigaciones de este corte encontramos las de Good (2001) y Villela (2009), en Guerrero; las de Glockner (2001) y Lupo (2001), sobre los graniceros del Popocatépetl y los nahuas de la Sierra de Puebla, respectivamente; las de Albores (1997) y Cortés (2010), sobre elementos religiosos en Olotepec, Estado de México y la Sierra de las Cruces. En cuanto a la fiesta de la Santa Cruz destacan los trabajos de Broda (2001), en comunidades nahuas de Guerrero; Sánchez (2001), en la región otomí Actopan-Ixmiquilpan, Hidalgo, y Albores (2001), en el valle de Toluca. Respecto al cerrito de Tepexpan sobresalen los estudios de Barrientos (2004), Cruz (2010) y Enríquez (2015).

En cuanto a la presente investigación, primero se realizó una búsqueda documental en diferentes fuentes, con el fin de recabar información sobre el sincretismo religioso en México, el culto prehispánico a los cerros y a las deidades del agua, y, por supuesto, el santuario del Señor del Cerrito. Después se visitó dicho santuario durante la fiesta en honor al Señor del Cerrito, del 1 al 3 de mayo de 2015, con el objetivo de observar y registrar las manifestaciones vinculadas con la veneración al Cristo. Por último, la información de campo fue interpretada a la luz de los referentes históricos del culto prehispánico, por ello fue posible reflexionar sobre el carácter sincrético de la veneración actual al Señor del Cerrito.

El trabajo se organiza en cuatro apartados. En el primero se explica brevemente en qué consistió el sincretismo religioso en Nueva España, destacando la asimilación de algunos atributos de las deidades prehispánicas con el culto a los santos católicos en el marco de la religiosidad popular. En el segundo se expone el vínculo entre el culto a las deidades prehispánicas del agua con la fiesta católica de la Santa Cruz. En el tercero se describen las principales manifestaciones culturales observadas en torno a la devoción al Señor del Cerrito durante su festividad. En el cuarto se interpretan los hallazgos encontrados en el trabajo de campo a partir de los referentes históricos sobre los cultos prehispánicos.

1. El culto a los santos y el sincretismo religioso en Nueva España

A partir de la conquista espiritual, la religiosidad indígena ha operado en el marco de un complejo proceso de ideologización, en el que, por un lado, aceptó formalmente los rituales y símbolos del catolicismo y, por otro, man-

tuvo una lealtad a las creencias tradicionales (Báez-Jorge, 2013: 24). Aunque la estructura coherente de la sociedad prehispánica en sus niveles local, regional y de los estados autónomos fue desmembrada, muchos elementos de la cultura indígena tradicional sobrevivieron durante la época colonial, articulados de manera nueva en la sociedad que crearon los españoles (Broda, 2001: 168). Si bien la conquista se percibe como un acto violento de dominación y ruptura, se aprecia una serie de continuidades, en particular en la esfera religiosa.

De acuerdo con Nebel (1995: 96-97), la conquista espiritual comprendió dos periodos. El primero inicia en 1523 y se extiende hasta la mitad de ese mismo siglo; en este lapso llegaron los primeros franciscanos provenientes de Gante, hombres instruidos y experimentados para que convirtieran al cristianismo a los indígenas, según recomendaba la bula *Inter caetera* del 3 de mayo de 1493 a los Reyes de Castilla (Armillas, 2004). El segundo abarca los años posteriores a 1555, cuando se celebra el primer concilio mexicano, el cual impulsó y organizó el culto a los santos y a la virgen María en las comunidades indígenas, acción hegemónica vinculada al calendario agrícola, a la congregación de pueblos y cofradías. Con la realización de esta reunión, Nueva España se anticipa a los acuerdos del Concilio de Trento, llevado a cabo entre 1545 y 1563, en lo relativo al empleo de las imágenes (Báez-Jorge, 2013: 31).

El carácter dominante de la religión católica propició la destrucción de imágenes, así como la persecución de relatos míticos y de rituales que explicaban la naturaleza de las divinidades y que sustentaban los ciclos ceremoniales en la época prehispánica. Los misioneros establecieron el calendario eclesiástico y el santoral correspondiente al ciclo agrícola, eje ordenador que cimentó la devoción a los santos con sus correspondientes atributos. No obstante, los indios se apropiaron de las imágenes cristianas, dándoles nuevos significados para afirmar su identidad social y cultural. Personajes míticos y deidades primigenias se asocian o se fusionan (de manera selectiva) con los santos, con diversas advocaciones marianas y con la imagen de Jesucristo, asumida desde distintas perspectivas (Báez-Jorge, 2013: 21).

El sincretismo religioso que emergió en Nueva España es un proceso de acomodamiento, adaptación y transformación experimentado por el juego de símbolos, ideas, dogmas y creencias que ocurrió como resultado del encuentro de la tradición religiosa mesoamericana y la católica proveniente de España. Al no poder ni querer borrar por completo la religiosidad indígena,

los frailes de la Iglesia renacentista mostraron tolerancia al proceso de sincretismo, apoyándolo y guiándolo como parte de la estrategia de evangelización (Turner y Turner, 1978; Shadow y Shadow, 1994: 30). Los pueblos indígenas no buscaron canonizar a los santos, sino incorporar las imágenes que les fueron impuestas por la evangelización colonial al entramado de sus cosmovisiones. Los santos católicos se vincularon con las entidades sagradas autóctonas que regían el orden cósmico y terrenal (Báez-Jorge, 1998: 155).

El panteón mexica estrechamente relacionado con las fuerzas de la naturaleza, contaba con algunas similitudes rituales que favorecieron el sincretismo: el concepto de la Creación, la idea de un dios supremo, la existencia de una madre de la divinidad, la creencia en el más allá y los vaticinios sobre los hombres blancos y barbados (Armillas, 2004: 16). Se mantuvieron ciertas formas de culto prehispánico, en especial los aspectos agrícolas relacionados con las manifestaciones de la naturaleza (Broda, 2001: 168). Considerando que los dioses mexicas eran concebidos como seres concretos con una realidad física, que se identificaban con un lugar específico o con un fenómeno natural en particular (Broda, 2009b: 60), los santos se convirtieron en *seres vivos* que operan en las tradiciones locales y que encarnan las pasiones humanas y los conflictos comunitarios en los imaginarios colectivos (Báez-Jorge, 2011: 110).

Los cultos populares surgieron como mediadores simbólicos que en algunos casos sintetizaron a los dioses prehispánicos con los santos. Mientras que el culto católico se estableció en las ciudades y en el centro de los pueblos, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales se trasladaron de las ciudades al paisaje: cerros, cuevas y milpas. Los santuarios de los cerros y las cuevas formaron un paisaje sagrado alrededor de los pueblos, justo en los límites de las comunidades la resistencia étnica y la identidad cultural se han conservado vivas hasta hoy (Broda, 2001: 169).

Conforme a las realidades de la vida campesina, los cultos populares se han preocupado más por controlar o mejorar las inciertas condiciones materiales y sociales de este mundo, que por especular o filosofar sobre la salvación de las almas o de su condición existencial en el más allá (Shadow y Shadow, 1994: 84). Esto tiene que ver con las divergencias que separaban al cristianismo de las religiones indígenas (Armillas, 2004: 14). A diferencia de la "religión formal", estructurada alrededor del clero, los sacramentos y

la relación individual de los fieles con su Creador, la religión popular se caracteriza por una exuberante ceremonialidad comunitaria efectuada bajo la autoridad de los oficiales laicos del pueblo, autónoma del control pastoral (Giménez, 1978: 45). Sin romper con la Iglesia, los indios se apoderaron del culto local y de su organización, estableciendo una marcada diferencia entre la Iglesia y las formas locales de culto y de creencias (Carrasco, 1991: 28). Esta particular independencia relativa frente al marco canónico de la religión oficial contribuye a definir la adscripción social y la corporatividad comunitaria (Báez-Jorge, 1998: 39).

Los cultos populares constituyen ante todo una "religión práctica" (Leach, 1968) que responde al sentimiento de lo poco satisfactorio de la existencia humana y a la convicción de que debe ser mejor. En la cosmovisión prehispánica, el hombre tenía la responsabilidad de participar activamente en esta dinámica, pues formaba una parte del cosmos y el ritual era el medio para esta participación. El estudio del ritual permite un acercamiento a la compleja cosmovisión de la sociedad prehispánica, en la que el hombre trataba de influir de manera directa en el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza para hacerlas propicias. El ritual era el puente entre el discurso mítico de la realidad y su realidad cotidiana (Broda, 2009b: 59).

De acuerdo con López Austin (1990: 199), el ritual implica el conocimiento de la regularidad de los dioses: con el rito se paga y con el rito se pide. En este sentido, las acciones rituales eran, y siguen siendo, una forma de coaccionar a las deidades para que provean a la humanidad de condiciones propicias para su bienestar. Puesto que el ritual atrae a sus participantes por el involucramiento directo en la actuación comunitaria, es un factor que contribuye al desarrollo de la identidad entre aquellos que provienen de una misma región o pertenecen a un mismo grupo social. El ritual no debe concebirse como una estructura estática, de aquí que las cosmovisiones e ideologías que se expresan en él no son formulaciones monolíticas (Broda, 2001: 166).

En la religión popular, derivada del proceso de sincretismo religioso colonial, se ubican las peregrinaciones. Éstas representan un conjunto de rituales y ceremonias dirigidas hacia lo sobrenatural, pero arraigadas en estructuras materiales; a través de ellas la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarlas, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades (Shadow y Shadow, 1994: 84). La peregrinación, en particular, y la religión popular, en general, operan para construir y reafirmar la iden-

tidad social pueblerina de los practicantes (Giménez, 1978: 248). En el caso de la veneración al Señor del Cerrito, las manifestaciones de culto abordadas se enmarcan dentro de las visitas que diversas comunidades realizan al santuario con motivo de su festividad. Dicho acto forma parte de los cultos populares estrechamente relacionados con las creencias prehispánicas.

2. Las deidades acuáticas y la Santa Cruz

Dentro de las deidades mesoamericanas de mayor importancia se encontraba el dios de la lluvia, llamado entre los mexicas Tláloc. Su culto reflejaba el curso de una milenaria tradición de la observación del medio ambiente y de los procesos naturales, los cuales eran necesarios para la práctica agrícola y el fructífero cumplimiento del cultivo del maíz (Broda, 2009b: 63). A Tláloc no sólo se le adjudicaba el dominio de las aguas terrestres, sino también de los brotes, el verdor, el florecimiento y el crecimiento del árbol, la yerba y el maíz. También —y en general a las deidades del agua— se les atribuía la capacidad de conceder el valor y el mando, es decir, conceder el poder sobre determinados ámbitos o actividades (Olivier, 2009: 25; Contel, 2009: 40).

A cambio de ofrendas y de sacrificios, Tláloc otorgaba a los hombres todo lo necesario para la vida, razón por lo cual uno de sus nombres era Tlamacazqui (el Dador) (Olivier, 2009: 43).Para ejecutar sus labores, se creía que Tláloc se auxiliaba de los *tlaloque,* dioses de la lluvia y de las tempestades, quienes eran concebidas como contenedores: nubes, cerros, cuevas, pozos naturales o caminos bajo tierra llenos de agua. Los *tlaloque* no vivían sólo en los cerros, sino que eran los mismos cerros personificados. Se aprecia la importancia que tenían los cerros en la cosmovisión acuática puesto que incluso el Tlalocan, morada de Tláloc, era imaginado como un cerro hecho de tierra, una olla, un contenedor de agua (Contel, 2009: 22).

Los cerros eran visualizados como receptáculos de agua (Olivier, 2009: 43), por donde circulan corrientes del vital líquido y se alojan los vientos, las nubes y la lluvia, los buenos y malos temporales (Sánchez, 2001: 445). Al retener el agua en su interior para soltarla de nuevo en tiempo de lluvias, tenían también una relación profunda con el maíz, ya que éste era guardado en su interior. Los *tlaloque* eran los dueños originales del maíz, el cual podía ser adquirido por los hombres mediante un intercambio con los dioses de la lluvia (Broda, 2009b: 63). Además, según refiere López Austin (1990: 183),

el aparente vacío de los cerros motivaba la creencia de que eran la morada de dioses y muertos.

Se creía que los cerros eran seres vivos, entes poseedores de un espíritu, lo que los constituía como espacios sagrados del paisaje, ideales para la práctica de rituales propiciatorios y ceremonias de agradecimiento relacionados con las peticiones de lluvia y la fertilidad (Sánchez, 2001: 445). Este carácter *mágico* se refleja en la consideración de estos espacios como llenos de fuerzas invisibles y peligrosas, así como de ámbitos de frescura y vegetación vedados al hombre (López, 1990: 183*)*. La misma tierra de los cerros contenía las fuerzas regeneradoras que la vinculaban con el crecimiento agrícola y la fertilidad en general (Broda, 2009b: 63). De aquí que el nombre de Tláloc significara "el terroso, el que está hecho de tierra", denotando la trascendencia que reviste el suelo de los cerros dentro de las concepciones agrícolas.

Para el caso de estudio, el antiguo culto a los cerros resulta importante en la medida en que se relaciona con una celebración específica de la tradición católica: la veneración a la Santa Cruz; éste es el símbolo por excelencia del cristianismo e instrumento de la redención. Tal elemento fue el primero que los conquistadores introdujeron en las tierras que iban anexando a la corona española (Merlo, 2009: 68). En general, para los frailes y religiosos encargados de evangelizar a los indios, constituyó una consigna plantar una cruz en todo lugar donde los indígenas realizaran fiestas o ceremonias a sus dioses, destruyendo las imágenes o, por los menos, sobreponiéndoles el símbolo del cristianismo (Sánchez, 2001: 446). Con el tiempo, el culto a la cruz fue aceptado por los indios, en parte debido a las asociaciones que los naturales le hacían con la fertilidad y el agua.

En el ámbito católico novohispano, fray Martín de Valencia fue uno de los primeros religiosos que edificó los cimientos para el culto a la cruz: colocó varias de ellas en distintos cerros de Tlaxcala ante una sequía que amenazaba a la región. Debido al aparente éxito del ritual —sugerido por algunos naturales del lugar—, muchos de los cerros fueron coronados con el símbolo de la cruz, y éste adornado con flores (Merlo, 2009: 68). Así, las cruces enfloradas en las cimas de los cerros se asociaron con las lluvias, para asegurar la presencia del líquido de vital importancia en las cosechas.

No obstante, en la cosmovisión indígena la cruz ya tenía un simbolismo correspondiente a los rumbos del universo, a las vías de comunicación entre el inframundo y el supramundo (Sánchez, 2001: 446). Esta concepción tiene

su origen en la idea de que los cuatro *tlaloque* sostenían cada uno los cuatro postes de los confines del mundo, formando una cruz (López, 1994: 175-178). Las cruces también se asemejan a los árboles cósmicos que sostienen el cielo (Sánchez, 2001: 447), los cuales formaban parte de importantes rituales dirigidos a Tláloc. Por tanto, la cruz mesoamericana representa la unión, las direcciones del universo y el centro de la tierra, pues es la tierra misma. Cruz y árbol aluden al centro unificador del cielo y la tierra, a los cuatro puntos en el espacio vinculados con el movimiento del sol (Velasco, 1997: 139).

Las cruces de los cerros integran en su simbolismo atributos acuáticos, porque se fijan sobre los grandes contenedores de agua, los cerros, y su cercanía con las alturas donde se forman las nubes y se da el contacto con lo divino (Villela, 2009: 72). De igual manera, el símbolo del agua está presente en los colores de la cruces: azul y blanco, principalmente; por lo que son conocidas como "cruces de agua" (Broda, 2001: 197). Los colores referidos se encuentran en la indumentaria de Chalchiuhtlicue —deidad femenina del agua—, por ende se relacionan con el Tlalocan, la parte húmeda del año y el cerro de los mantenimientos de donde proviene el agua, el maíz y la fecundidad (Albores, 2001: 434).

Al reunir el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, la tierra y las lluvias con la cruz cristiana se invoca a "nuestra madre", "nuestra señora de los mantenimientos" y se le adorna con guirnaldas de flores y panes (Broda, 1991: 476-477). Esto se hace en una festividad del santoral católico dedicada a celebrar la exaltación de la cruz el 3 de mayo de cada año. Esta fiesta tiene una celebración homóloga en el calendario prehispánico con una importante connotación agrícola: la fiesta de la siembra en *huey tozoztli,* la cual se llevaba a cado de principios de mayo a finales de junio, lapso en que se daba la transición entre las estaciones seca y de lluvias. En ella prevalecían los ritos mágicos para provocar la lluvia, así como los pronósticos sobre la caída de ésta (Broda, 2009b: 60).

De acuerdo con Broda (2001: 222-223), la fecha calendárica de la fiesta de la Santa Cruz ha sido históricamente uno de los principales momentos del año debido a la coincidencia con ciertos fenómenos que parecen haber servido de base al calendario prehispánico. Aquí sólo se destacan dos de ellos: el ciclo agrícola y los fenómenos climatológicos. En cuanto al primero, la fiesta de la Santa Cruz coincide con el inicio de la temporada de siembra en diferentes regiones de la antigua Mesoamérica. Respecto al segundo, estas

fechas se caracterizan por periodos de calor intenso que se presentan antes de que lleguen las lluvias.

De ahí que la fiesta de la Santa Cruz se configura como una de las devociones populares para propiciar la lluvia. Las cruces enfloradas (Merlo, 2009: 68) o vestidas con mantos y papel están asociadas con las lluvias como continuidad de la festividad del *huey tozoztli*. La fiesta de la Santa Cruz ha integrado la liturgia cristiana con las prácticas rituales prehispánicas de petición de lluvia en los cerros, sin afectar de manera sustancial las concepciones tradicionales sobre el espacio y el tiempo ritual (Sánchez, 2001: 442). Al respecto, sobresalen dos prácticas ancestrales que se relacionan con esta festividad. La primera es el uso del copal en el culto a los dioses de la lluvia, ya que el incienso se utilizaba para crear simbólicamente las nubes y provocar la lluvia gracias a la magia imitativa (Contel, 2009: 24). La segunda se refiere al significado que tienen las piedras que se ofrendan a las cruces en algunos lugares del país —en particular en la sierra de Guerrero—, las cuales son visualizadas como las gotas de lluvia que caen del cerro (Enríquez, 2015).

Para cerrar este apartado es pertinente acentuar la existencia de elementos comunes entre la cosmovisión mexica y la de los grupos otomíes, pues estos últimos habitaron (aún lo hacen) el territorio circundante al santuario del Señor del Cerrito. Para Soustelle (1993: 595) es claro que el dios otomí del agua, Atetein, es Tláloc, pues a aquél también se le rendía culto cuando había malos temporales, para ello se utilizaban sahumerios de copal y papel. Asimismo, los otomíes veneraban a los cerros, donde se celebraban cultos relacionados con el agua, acostumbraban realizar oraciones y sacrificios (Carrasco, 1987: 218). Como señala Albores (1997: 406), el culto a la Santa Cruz destaca entre los grupos otomíes del Estado de México como parte de un ciclo ritual complejo relacionado con el calendario agrícola, la división del año en estación seca y de lluvias y los periodos de siembra.

La devoción al Señor del Cerrito está muy vinculada con el culto a los cerros y a las antiguas deidades del agua, pero también con la cruz. En el siguiente apartado se presenta información referente a las manifestaciones actuales de devoción al Señor del Cerrito, en especial aquellas llevadas a cabo por peregrinos que lo visitan en su festividad. El trabajo de campo permite un acercamiento hacia la realidad que posibilita el análisis posterior de los significados con base en los referentes presentados en este apartado.

3. Un acercamiento a la devoción del Señor del Cerrito

Desde la época prehispánica, los valles de Toluca e Ixtlahuaca han abrigado a otomíes, mazahuas, matlatzincas y nahuas (Barrientos, 2004: 352). Según Carrasco (1987: 30), en Jiquipilco —municipio al que pertenece el cerrito de Tepexpan— se hablaba otomí y mazahua, aunque esta región fue habitada por esta última etnia. Históricamente, los pueblos indígenas de esta región han compartido diversas prácticas culturales, entre ellas el culto a los cerros, una de sus expresiones más vigorosas (Barrientos, 2004: 352). Investigadores como Durán Alba y Sánchez Alaniz concuerdan en que, durante la época prehispánica, la cima del cerrito de Tepexpan albergaba una estructura fija hecha con materiales perecederos cuya desaparición se debe a la instauración del recinto católico, además del desgaste temporal por la erosión hídrica y por las visitas al santuario (citados en Cruz, 2010). Gutiérrez (1979) refiere la existencia de un montículo prehispánico bajo el templo, cuya construcción se sitúa en el posclásico tardío.

Cada 3 de mayo muchas comunidades de los valles de Toluca e Ixtlahuaca organizan peregrinaciones al santuario y llegan, por lo general, en la tarde-noche del 2 de mayo. Provienen de lugares tan diversos de la entidad como Almoloya de Juárez, Temascalcingo, Almoloya del Río, Ixtlahuaca, Ocoyoacac, Huixquilucan, Lerma y Santiago Tianguistenco (Hernández, 2013); aunque también llegan peregrinos de los estados de Querétaro y Guanajuato. Los contingentes de las peregrinaciones suelen conformarse por personas de la comunidad que se hacen acompañar por mayordomos y grupos musicales tradicionales. El número de personas y días de viaje varían dependiendo de qué tan alejado se encuentre su localidad de origen.

Los peregrinos juegan un papel clave en la realización de la festividad, pues la mayoría de ellos no residen en Santa Cruz Tepexpan. De hecho, gran parte de los pobladores locales manifiesta no tomar parte en la celebración porque entienden que es una festividad dirigida a los peregrinos. Como se verá más adelante, el hecho de que personas provenientes de diferentes lugares visiten al Señor del Cerrito en su fiesta tiene que ver con visiones propias de la religión mesoamericana que han perdurado hasta nuestros días.

La organización de cada grupo está a cargo de la mayordomía. Por esta última se entiende que un grupo de personas originarias de una misma localidad se les encomienda la planeación y correcto desarrollo de la peregrinación durante la ida, la estancia en el cerro y el regreso. Los mayordomos destacan

por su reputación ante la comunidad de feligreses católicos, a quienes llaman *compadritos* y *comadritas*. La mayordomía se renueva cada determinado tiempo dependiendo de la comunidad de donde provenga. Por ejemplo, en San Pedro Cholula —ubicada en el municipio de Ocoyoacac— el cambio se lleva a cabo cada tres años. El santuario del Señor del Cerrito es el escenario donde los nuevos mayordomos adquieren el compromiso ante la comunidad de coordinar los asuntos relacionados con la organización y desarrollo de la peregrinación.

Durante el trayecto rumbo al santuario, los peregrinos realizan algunas paradas para descansar y convivir, las cuales ya están definidas y no se realizan descansos en otras zonas. Éstas se identifican de manera oficial por tener una pequeña construcción de color blanco y una cruz a lado, así como la siguiente leyenda: "Señor, tú guías mis pasos. Descanso hacia el santuario del Señor del Cerrito".

La última parada que hace el grupo de San Pedro Cholula es de suma importancia porque ahí se lleva a cabo el cambio de mayordomía. En este evento, los mayordomos que dejan el cargo agradecen a la comunidad de peregrinos el haberles permitido dirigirlos y organizarlos durante tres años, y entrega a los nuevos mayordomos los objetos sagrados de la peregrinación, entre los cuales se encuentra una réplica del Señor del Cerrito. A las siete de la mañana del 3 de mayo se lleva a cabo la misa de bienvenida a las peregrinaciones en la iglesia del cerrito, donde los mayordomos nuevos se oficializan en el cargo y juran cumplir a cabalidad la misión que se les ha encomendado.

Una vez que las personas llegan al pie del cerrito de Tepexpan, inician el ascenso para alcanzar la cima, donde se encuentra el santuario. Este trayecto es el más difícil y se ve como ofrenda para el Cristo, por ello se recurren a la intercesión divina para poder llegar con bien a la cúspide. Una creencia generalizada es que se debe ir con fe y quejarse lo menos posible del esfuerzo físico derivado de la caminata.

Si los peregrinos asumen una actitud negativa en el ascenso se cansan más rápido y pueden sufrir accidentes o encontrar animales en el camino, en especial serpientes. Llama la atención que la inconformidad o el reniego ante la caminata sólo tenga consecuencias adversas en la subida al cerro, no se encuentra mención de este tipo de efectos a lo largo de otros tramos de la ruta de peregrinación. La fe puesta en el Señor del Cerrito aminora la fatiga y permite que se alcance el objetivo propuesto. Al respecto, existen

algunas historias que relatan los mismos peregrinos sobre los milagros que el Cristo ha realizado. Sobresale el relato de una peregrina que tenía cierta imposibilidad física para llegar hasta la cima, y en su desesperación rogó al Señor del Cerrito le permitiera arribar hasta su presencia; el Cristo se apiadó de ella y, mientras ésta descansaba a la sombra de un árbol a mitad de la ruta de ascenso, acortó el camino para que la mujer pudiera llegar de manera menos fatigosa al santuario.

Asimismo, a lo largo del ascenso se encontrar cruces de madera de diferentes tamaños. Las más pequeñas, colgadas por lo general en los árboles, son de color blanco y azul y llevan grabado el apellido de una familia en la parte frontal. Las de mayor tamaño, asentadas sobre bases de piedra o cemento, son de color café o verde. Tanto unas como otras pueden estar adornadas con un manto color blanco y flores de colores. En medio del camino destaca una cruz de metal fija a un árbol, en éste los peregrinos cuelgan diversas pertenencias que sirven para testimoniar los favores recibidos por el Señor del Cerrito, al mismo tiempo son una constancia de su visita al lugar.

Frente dichas cruces se lleva a cabo una de las muestras de devoción más reconocidas del cerro: las *limpias*, para dejar el cansancio y recuperar la energía. Al llegar a determinados parajes de la ruta de ascenso, las personas cortan ramas y toman del suelo pequeñas piedras, con estos elementos frotan diversas partes de su cuerpo, sobre todo en las que se siente dolor o cansancio, derivados de la caminata. Después se depositan las ramas y piedras frente a alguna cruz, como testimonio del esfuerzo que llevaron a cabo. Según la creencia popular, el cansancio previo a la limpia es recogido por los elementos con que se llevó a cabo. De esta manera se continúa el camino al santuario con mayor vitalidad. El árbol referido también es socorrido para realizar tal manifestación de devoción.

Durante el ascenso también se reconocen otras creencias en torno al Señor del Cerrito. Por ejemplo, se dice que este Cristo es hermano del Señor de Chalma —figura religiosa con gran cantidad de devotos en la entidad—; que tiene la capacidad de bajar de su cruz y hacer recorridos en su territorio; que puede castigar las acciones inapropiadas que se lleven a cabo en su territorio. La historia de una formación rocosa denominada “Los compadres” ilustra dicho aspecto. Se cuenta que hace muchos años una pareja de peregrinos fue convertida en piedra por realizar actos pasionales en el cerro, cerca del santuario. Así que la roca recuerda a quienes acuden al lugar que

los comportamientos inapropiados son castigados severamente por el Cristo. En menor medida se sanciona a quien no prioriza la devoción al Señor del Cerrito durante su visita, como el caso de una mujer que sufrió del *mal de montaña* —malestar que se caracteriza por dolor de cabeza y nauseas— por no haber entrado de rodillas hasta el altar la primera vez que visitó el santuario.

El carácter milagroso del Señor del Cerrito es reconocido ampliamente en las historias relacionadas con el ascenso. El restablecimiento de la salud es uno de los efectos más visibles del poder del Cristo, después de la intercesión que ejerce sobre la lluvia y el logro de las cosechas. Los devotos refieren casos en sus comunidades de origen en los que personas enfermas recuperan su salud después de que algunos de sus familiares o ellos mismo acuden al santuario. Por ejemplo, sobresale el caso de un niño que se encontraba enfermo de gravedad y se recuperó una vez que sus padres regresaron de la peregrinación. Otros peregrinos también han experimentado la intercesión del Señor del Cerrito para recuperar su salud, pues al estar enfermos días previos a la peregrinación se recuperaban por completo para asistir al santuario. En la fiesta del 3 de mayo es común encontrar a personas enfermas que acuden para agradecer o pedir por su salud al Señor del Cerrito.

Una vez que se alcanza la cima, los devotos ingresan al santuario para estar en presencia del Cristo. Algunos de ellos entran de rodillas desde la entrada hasta el altar, como muestra de sacrificio y agradecimiento. El 3 de mayo se celebran misas continuas. Algunas personas designadas por la parroquia se colocan a la entrada del templo para atender a los devotos que deseen ofrecer intenciones durante las misas, las cuales consisten en agradecimientos o peticiones que, por lo general, familias completas hacen al Señor del Cerrito. Se agradece por los bienes y favores recibidos durante el año anterior y se pide por el bienestar de la familia y para que no falte el sustento en el año venidero. Una parte significativa de las peticiones durante las misas se enfocan en el aspecto agrícola, actividad económica de la que vive gran parte de los peregrinos. Se pide para que no falten las lluvias durante la temporada correspondiente y para que las cosechas lleguen a buen término.

Quienes visitan al Señor del Cerrito en su festividad llevan algunos objetos para que sean bendecidos, con los cuales regresan a sus hogares. Los más representativos son las cruces de madera adornadas con un manto de tela; pueden ser de color azul, blanco o café, las dos primeras son más sencillas. Las cruces pueden llevarse en brazos o en canastas (véase figura 1). También

se bendicen los granos de maíz o mazorcas —maíz seco sin desgranar— y las veladoras. Los primeros se siembran y las segundas se encienden al inicio de la siembra con el afán de que sea próspera. Otros objetos que se bendicen son específicos de determinadas peregrinaciones; por ejemplo, las estampas del Señor del Cerrito y las cargas de romero y madera que llevan los habitantes de Santa María Atarasquillo, localidad perteneciente al municipio de Lerma, en el Estado de México.

Figura 1
Cruces para bendecir



Fuente: fotografía de los autores, 2016.

Respecto a las ofrendas que se dejan en el santuario se identifican dos tipos. El primero, y más común, son las veladoras, tanto para el Señor del Cerrito como para la Santa Cruz; si son para el primero se depositan en la zona del quemador, espacio que se encuentra a un costado de la capilla que resguarda al Cristo, y para el segundo se dejan frente a las grandes cruces de madera que se encuentran a lo largo del camino de ascenso. El segundo comprende objetos personales, como ropa, dijes, fotografías, vendajes, que los

peregrinos dejan en el cerrito como testimonio de los milagros obrados por el Cristo. Estos objetos se cuelgan de árboles que se encuentran a lo largo del camino o en el que se ubica junto a la capilla de Santa Teresa, en la cima del cerro.

Finalmente, se destaca la importancia de la danza de pastoras. Si bien el estudio de Cruz (2010) ofrece mayor información al respecto, aquí se resaltan algunas cuestiones observadas durante el trabajo de campo. En la danza participan mujeres mazahuas provenientes de diferentes comunidades del valle de Ixtlahuaca, y se lleva a cabo en el atrio del santuario, frente a la iglesia. Son varios los grupos de pastoras, cuya diferencia radica en su atavío y pasos de baile. Hay tres características que resultan de interés para este estudio: primera, el color de los vestidos son azules y blancos, de por lo menos tres grupos de pastoras; segundo, los sombreros que portan están decorados con flores artificiales y listones de colores, también destaca el color azul (véase figura 2), y, tercero, en el contenido de algunos cantos se alude al Cristo como *Señor de la Montaña*.

La devoción al Señor del Cerrito parece estar presente sólo entre quienes lo visitan en su festividad, pues no tiene mayor influencia durante el resto del año —pese a que la imagen de Cristo es una figura trascendental para la

Figura 2
Pastoras en el cerrito



Fuente: fotografía de los autores, 2016.

religión católica—. Aunado a todos los elementos que se ponen en juego durante las danzas y en otras manifestaciones de devoción, la celebración tiene un matiz diferente al de la ortodoxia católica, la cual se explica a la luz de la religión prehispánica.

4. La devoción al Señor del Cerrito: reminiscencias del culto a las deidades del agua

La fecha de la fiesta en honor al Señor del Cerrito coincide con aquella destinada en el santoral católico a venerar a la Santa Cruz. Esto no es extraño si se considera que el Señor del Cerrito es una advocación de Cristo crucificado, así que la cruz donde fue martirizado forma parte de tal figura religiosa. Por otra parte, los primeros días de mayo también corresponden a la celebración prehispánica del *huey tozoztli*, una fiesta mexica dedicada a la siembra, a través de la cual se transitaba de la temporada seca del año a la temporada húmeda, por lo que se llevaban a cabo rituales encaminados a asegurar la llegada del vital líquido. En este sentido, el festejo del Señor del Cerrito tiene la misma finalidad para quienes visitan el santuario: representa un rito que marca el inicio de la temporada de lluvias. Durante el trabajo de campo se apreció que la principal actividad económica para la mayoría de los devotos del santuario —y de muchos habitantes de los valles de Toluca e Ixtlahuaca— continúa siendo la agricultura, en especial la siembra y cosecha de maíz.

Los visitantes del santuario saben que desde finales de abril deben presentarse las primeras lluvias que coadyuven al crecimiento de las plantas de cultivo. Ante el posible retraso de las mismas, la idea de visitar el cerro resurge conforme se acerca el día de la Santa Cruz. Los devotos toman sus previsiones y emprenden el viaje. El cerro, más allá de conservar el santuario en su territorio, es un lugar sagrado en sí mismo, poseedor de un espíritu propio. Tal y como dejan ver algunas manifestaciones de devoción, el Señor del Cerrito encarna a la deidad que en tiempos prehispánicos se creía habitaba en la montaña, personaje que quizá tenía la capacidad de *soltar el agua* mediante la lluvia y propiciar el crecimiento del maíz y otras plantas de cultivo.

Para corroborar esta idea se reflexionará sobre algunas expresiones de devoción al Señor del Cerrito a la luz de los significados de la religión mesoamericana. Un primer indicio de la verdadera identidad del Cristo se encuen-

tra en el papel que tiene en la renovación de algunas mayordomías. Éstas, al igual que grupos de personas que organizan y coordinan los viajes de peregrinación, gozan de cierto estatus entre la comunidad de feligreses debido al poder que ostentan. Para oficializar a los nuevos mayordomos en el cargo es necesaria la presencia del Señor del Cerrito, lo cual tiene lógica si se considera que a las antiguas deidades del agua se les atribuía la capacidad de otorgar el valor y mando sobre determinados ámbitos y actividades. Puede asumirse entonces que la intervención del Cristo es necesaria para otorgar el poder —cargo— a un nuevo grupo de devotos que son reconocidos por contribuir en la tradición de visitar al Señor del Cerrito en su fiesta.

La actitud mostrada ante el arduo ascenso hasta la cima del cerro indica que este esfuerzo es considerado una ofrenda para la deidad que se va a visitar. El sudor de los peregrinos, producto del esfuerzo físico, evoca la lluvia que cae del cielo. Como se ha mencionado, en la cosmovisión prehispánica existía un acuerdo contractual entre el devoto y la deidad: aquél ofrendaba algo valioso a ésta, para que atendiera sus súplicas. Desde esta lógica, las personas asumen con cierta conformidad el esfuerzo que implica el ascenso, pues saben que la recompensa por el malestar físico probablemente se reflejará en el cumplimiento de sus peticiones. Pedir apoyo al Señor del Cerrito para llegar a la cima es válido, si se considera que el cerro es un lugar lleno de fuerzas invisibles que posee un espíritu vivo.

En las creencias de los devotos persiste la idea de una deidad que hace justicia, que castiga las conductas indeseables realizadas en su territorio. Ante una actitud quejumbrosa en el ascenso, se advierte la aparición de serpientes o el acaecimiento de accidentes a lo largo del camino. Las serpientes son animales vinculados con las deidades del agua, tal y como se evidencia en los anteojos de Tláloc. Los accidentes se relacionan con el carácter mágico del cerro, donde también es posible encontrar fuerzas peligrosas. Castigos de mayor magnitud, como el mal de montaña o convertirse en piedra, muestran una faceta del Cristo que corresponde a los dioses prehispánicos: seres asociados con un lugar en específico que pueden ser severos en extremo, e incluso vengativos, al compartir las pasiones propias de los seres humanos. El mal de montaña es la penalización por una conducta inapropiada, y tiene estrecha relación con el lugar y con la misma deidad.

Las cruces que se encuentran en las rutas de llegada y ascenso al santuario, además de las que traen los devotos para ser bendecidas, tienen tres características que rememoran elementos de la religión mesoamericana: los

colores azul y blanco, la madera como material principal y la ausencia de la figura de un Cristo en su superficie. Los colores azul y blanco son propios de las deidades acuáticas, presentes en sus atavíos; de ahí que se consideren *cruces de agua*, pues representan las peticiones de lluvia que se hacían a los dioses mesoamericanos. La madera de la cruz es una extensión del árbol cósmico de la mitología prehispánica. Estos elementos, aunados a la ausencia de la figura de Cristo, indican que las cruces pueden ser interpretadas en su sentido prehispánico, como una representación de los confines del mundo sostenidos por los *tlaloque*.

El adorno de las cruces evidencia la fecundidad que se espera tener de las cosechas. El culto a las cruces se representa también en las limpias que se realizan frente a ellas, con la finalidad de aliviar el cansancio derivado del ascenso. Frotar el cuerpo con las hierbas y piedras que se encuentran en el lugar para depositarlas frente a las cruces, más allá de representar el esfuerzo ofrendado, es una forma de recuperar las fuerzas a través del contacto con objetos que forman parte del cerro. Las mismas fuerzas regeneradoras de los cerros que propician el crecimiento agrícola y la fertilidad sirven para revitalizar a los agotados peregrinos que desean completar el camino. En sintonía con el trasfondo agrícola y acuático de este ritual, es probable que las piedras sean la representación de las gotas de lluvia indispensables para el desarrollo de lo que se sembró.

A propósito de las ofrendas, parece que los exvotos dejados en los árboles del cerro son una extensión del culto a la cruz. Si se toma en cuenta que en ellos se cuelgan objetos personales, su significación también se puede vincular con el árbol cósmico de la religión mesoamericana. El culto a éste se inscribía dentro de los festejos del *huey tozoztli*, por lo que es probable que esta sea otra forma de rendir veneración a la cruz, lo que en el fondo tendría un significado agrícola compartido. La madera del árbol forma parte del espacio consagrado a los dioses del agua. Si la ofrenda no se hace directamente al Señor del Cerrito es porque se asume que él habita en todo el territorio de la montaña; los árboles son una extensión del Cristo.

Otras muestras de devoción son más evidentes por el carácter agrícola que persiguen, como la bendición de semillas y ramas de árbol. Dicha acción es una forma de garantizar la fecundidad y posterior desarrollo de las semillas, por medio de la intervención de la deidad. Las ramas de árbol son elementos propios de la naturaleza que bien pueden estar relacionadas con el culto a la cruz y a los árboles. Además, durante las misas que se celebran el 3 de mayo

se agradece y se pide al Cristo por el sustento y las cosechas. De ahí que la intervención del Señor del Cerrito sea necesaria para asegurar el sustento.

Por último, existen significados agrícolas en la danza de pastoras. Los colores azul y blanco están presentes en los vestidos de algunas danzantes; las flores que llevan en los sombreros son elementos relacionados con la fertilidad. En sus cantos aluden al Señor de la Montaña, una asociación clara entre el Cristo y el cerro. El Señor del Cerrito tiene el poder de controlar la lluvia y hacer emerger el maíz del campo. Por medio de sus cantos y baile, las pastoras piden agua para asegurar una buena temporada de lluvias, la cual inicia durante la festividad del 3 de mayo.

Conclusiones

A lo largo del texto las manifestaciones de devoción al Señor del Cerrito durante la festividad del 3 de mayo están estrechamente vinculadas con los rituales agrícolas propios de la religión mesoamericana. En el Señor del Cerrito confluyen dos símbolos importantes de las deidades acuáticas prehispánicas: la cruz y el cerro. La cruz encarna las direcciones del viento, la fuerza fecundante que renueva la vegetación y asegura el sustento de los seres humanos. La festividad prehispánica homóloga al día de la Santa Cruz indica el paso de una temporada seca a una lluviosa, por lo que era el tiempo de ofrecer sacrificios a las deidades con la finalidad de asegurar la presencia del vital líquido. El cerro encarna a los dioses de la lluvia, quienes resguardaban el agua y los frutos del campo en el interior de estas elevaciones. Cerro y deidad formaban una sola entidad a la que se le ofrecían dádivas con el afán de recibir los favores anhelados.

Podría concluirse que el Señor del Cerrito representa a una antigua deidad del agua a la que, quizá, mazahuas y otomíes de los valles de Toluca e Ixtlahuaca rendían culto desde tiempos prehispánicos. El Cristo es considerado por los peregrinos el Señor de la Montaña. El Señor del Cerrito y el cerrito de Tepexpan son una sola entidad, tal y como se evidencia en las devociones que apuntan hacia un significado mágico-milagroso de la montaña y todo lo que en ella se encuentra. Esta idea también se apoya del carácter contractual de las ofrendas dirigidas al Cristo y de la capacidad de este último para sancionar las conductas indeseables dentro de su territorio.

Si bien el culto a la Santa Cruz forma parte de las arenas del dogmatismo católico, gran parte de las devociones al Señor del Cerrito se inscriben dentro de cultos populares con un significado acuático. En este sentido, es posible aseverar que las expresiones de devoción hacia el Señor del Cerrito, sobre todo aquellas que se llevan a cabo el 3 de mayo, contribuyen al desarrollo de la identidad entre diferentes comunidades indígenas del valle de Ixtlahuaca; propician que los peregrinos aseguren un futuro favorable a través de la realización de acciones específicas de manera individual y colectiva. En la medida en que la actividad agrícola continua siendo un pilar esencial de la vida cotidiana para mazahuas y otomíes, se necesita de la intercesión de una entidad que ampare las cosechas, entre otros favores.

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Albores, Beatriz (1997), "Los quizcales y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México", en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* México, El Colegio Mexiquense, A. C. / Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 379-446.

Albores, Beatriz (2001), "Ritual agrícola y cosmovisión: las fiestas en cruz del valle de Toluca, Estado de México", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski e Ismael Arturo Montero García (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 419-439.

Armillas Vicente, José Antonio (2004), "Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo xvi)", en María del Carmen Lacarra Ducay (coord.), *Arquitectura religiosa del siglo xvi en España y Ultramar*, España, Institución Fernando el Católico, pp. 7-38.

Báez-Jorge, Félix (1998), *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana.

Báez-Jorge, Félix (2011), "Las reelaboraciones hagiográficas de matriz popular y el estudio de la religiosidad indígena", *ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura,* núm. 18, pp. 99-113.

Báez-Jorge, Félix (2013), ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Barrientos López, Guadalupe (2004), "El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 351-372.

Broda, Johanna (1991), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 461-500.

Broda, Johanna (2000), "Mesoamerican astronomy and the ritual calendar", en Helaine Selin, *Astronomy across cultures: The history of non-western astronomy,* Países Bajos, Springer Netherlands, pp. 225-267.

Broda, Johanna (2001), "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 165-238.

Broda, Johanna (2009a), "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, pp. 14-27.

Broda, Johanna (2009b), "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, pp. 58-63.

Carrasco Pizana, Pedro (1987), *Los otomíes: cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, Gobierno del Estado de México.

Carrasco Pizana, Pedro (1991), "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, pp. 1-29.

Contel, José (2009), "Los dioses de la lluvia en Mesoamérica", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, pp. 20-25.

Cortés Ruiz, Efraín (2010), "El cerro, la culebra y el Divino Rostro. Narrativa otomí en la Sierra de las Cruces", *Diario de campo*, núm. 2, pp. 4-7.

Cruz Clemente, Patsy Sarahí de la (2010), *Rituales agrícolas y de petición de lluvia entre los otopames en el santuario del Señor del Cerrito, Estado de México*, tesis de licenciatura, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Enríquez Sánchez, Antonio de Jesús (2015), *El universo agrícola* jñatro. *Santos, rituales e imaginario entre los mazahuas del valle de Ixtlahuaca*, tesis de licenciatura, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Florescano, Enrique (1999), *Memoria indígena*, México, Taurus.

Giménez, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, A. C.

Glockner, Julio (2001), "Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatépetl", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 29-334.

Good Eshelman, Catharine (2001), "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 239-297.

Gutiérrez de Limón, Sylvia (1979), *Arqueología del valle de Ixtlahuaca*, Toluca, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Hernández González, María Isabel (2013), *La festividad del 3 de mayo en el Cerrito de Santa Cruz Tepexpan*, disponible en: <http://deas.inah.gob.mx/la-festividad-del-3-de-mayo-en-el-cerrito-de-santa-cruz-tepexpan/> (consulta: 21/03/2014).

Leach, Edmund R. (1968), *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

López Austin, Alfredo (1990), *Los mitos del tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana.

López Austin, Alfredo (1994), *Tamoanchan y Tlalocan,* México, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 47-65.

Lupo, Alessandro (2001), "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica, pp. 335-390.

Merlo Juárez, Eduardo (2009), "El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, pp. 64-68.

Nebel, Richard (1995), *Santa María Tonantzin virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Olivier, Guilhem (2009), "Tláloc, el antiguo dios de la lluvia y de la Tierra en el centro de México", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, pp. 40-43.

Sánchez Vázquez, Sergio (2001), "La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski e

Ismael Arturo Montero García (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 440-453.

Shadow, Roberto y María Shadow (1994), "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 81-140.

Soustelle, Jacques (1969), *Los cuatro soles, origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Ediciones Guadarrama.

Soustelle, Jacques (1993), *La familia otomí-pame del México central*, México, Fondo de Cultura Económica.

Turner, Victor y Edith Turner (1978), *Image and pilgrimage in christian culture: anthropological perspectives*, Nueva York, Columbia University Press.

Velasco Toro, José (1997), *Santuario y región, imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Villela Flores, Samuel (2009), "El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero", *Arqueología Mexicana,* vol. XVI, núm. 96, pp. 69-72.

Un acercamiento cultural a Malinalco, Estado de México. El ritual del levantamiento de la cruz

*María Teresa Neaves Lezama**

A nuestros queridos difuntos

Los difuntos viven. En un inicio emprenden un viaje sobrenatural por territorios inhóspitos. Su partida involucra a los vivientes mediante el auxilio ritual, que abarca dos procesos: el entierro de su cuerpo y, nueve días después, el de su ánima.

Marisol Cárdenas Oñate[1]

Introducción

Existe una numerosa literatura en torno al fenómeno de la festividad de los días de muertos que se celebra a principios de noviembre. Desde hace ya algún tiempo, numerosos investigadores han escrito sobre esta fiesta a partir de diversas disciplinas y puntos de vista y han tratado de vincular un pasado muy remoto con las representaciones que se dan en el México moderno. Sin embargo, existe otro importante ritual asociado a la muerte, muy difundido no sólo en el centro de México, y que no ha sido registrado sistemáticamente por escrito. Se le conoce como el *levantamiento de la cruz*, y se realiza el último día del novenario de un difunto.

Las manifestaciones del ritual son complejas, en vista de que es el producto de una fuerte tradición cristiana asociada a antiguos elementos de la cosmovisión mesoamericana. Su relación con las festividades de muertos, a principios de noviembre, no es clara, sus procedimientos muestran una complejidad asombrosa, puesto que se han detectado numerosas variantes.

El propósito de este trabajo es dar a conocer un primer acercamiento a la problemática de este fenómeno funerario, un intento por descubrir la

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[1] Fragmento de la cuarta de forros de Barbosa, 2010.

estructura general que subyace en el ritual, utilizando como base la información oral obtenida en Malinalco, Estado de México, donde creemos, se conserva el mayor número de procesos tradicionales.

En una dimensión no menor, nuestro estudio intenta rescatar la información relacionada con este conjunto de rituales que, debido a los drásticos cambios socioculturales y económicos que están sufriendo las poblaciones tradicionales, se ven drásticamente alterados e incluso en proceso de extinción.

La muerte es el destino inexorable de toda vida humana, y es natural que asuste y angustie su realidad, sobre todo cuando vemos de cerca el peligro de morir o cuando afecta a alguno de nuestros seres queridos. Más que el hecho de morir, importa lo que sigue después de la muerte: ese otro mundo sobre el que elaboramos representaciones, costumbres y tradiciones que se convierten en culturas, todas de igual importancia, pues ante el camino desconocido que la muerte nos señala sólo es posible imaginarla mediante símbolos. Hoy por hoy, en nuestra cultura se conservan diversos elementos, acaso de influencia prehispánica, que están relacionados con el culto a los difuntos.

El propósito de esta primera exploración es recopilar y analizar la valiosa información que se recabó durante varias visitas a dicho municipio, al observar el sentido que los malinalcas le dan a sus ritos y que día con día, notamos, se va perdiendo, ya sea por la cercanía e influencia de las grandes urbes o por la migración de su gente joven. Es necesario rescatar el pasado de esta rica región mexiquense, con el fin de alentar a la comunidad local a que conozca más sobre sus tradiciones y lograr, de esta manera, que la población fortalezca su identidad a través del conocimiento de lo que fueron y han sido.

La historia de Malinalco se remonta a la época prehispánica, en una región habitada por matlatzincas y ocuiltecos. A partir de la conquista de Axayácatl, hacia 1476, se intensificó la llegada de grupos nahuas a la región, quienes se establecieron de manera permanente.

La conquista y rendición de Malinalco estuvieron bajo las órdenes de Andrés de Tapia; después, quedó bajo la encomienda de Cristóbal Rodríguez, quien en 1540 inició y costeó la construcción del convento agustino, localizado en el centro de la población, que tuvo como primer prior a Juan de Grijalva, cronista de la orden (García, 1969: 7).

"No obstante que con la imposición colonial el imaginario religioso mesoamericano fue combatido y proscrito, las comunidades indígenas no abandonaron sus prácticas rituales funerarias en el ámbito doméstico" (Bar-

bosa, 2010: 47). Tanto las prácticas rituales como la tradición oral constituyeron recursos estratégicos para la preservación histórica del imaginario mesoamericano y su concepción de la muerte y el mundo sobrenatural, en relación con el imaginario católico. "Por ende, el *habitus* ritual funerario contemporáneo acusa los postulados mesoamericanos de la dualidad vida/muerte y de la dualidad cuerpo/ánima, como procesos complementarios" (Barbosa, 2010: 47).

Resulta, pues, interesante el significado de la dualidad cuerpo/ánima presente en el ritual funerario, ya que no sólo el cuerpo es objeto de velación y sepultura, sino también lo es el ánima. Entonces, se infiere que se realizan dos rituales de entierro: el del cuerpo y, nueve días después, el de la "sombra" (Barbosa, 2010: 89), expresión que usan los lugareños de Malinalco.

Hoy en día, el término "sombra" es utilizado por diversos grupos étnicos cuando se alude al ánima, a la que López Austin identifica como el *tonalli*, una de las tres entidades anímicas que posee el individuo dentro de la cosmovisión de los grupos de habla náhuatl (López, 1989: 223-224).[2]

"Levantar la sombra" es un término que se aplica a un conjunto de rituales funerarios, y coincide con el rito del levantamiento de la cruz. Cuando una persona fallece, los malinalcas consideran que es preciso levantar la sombra para que no se quede vagando, y vaya también al lugar de los muertos para tranquilidad de los deudos y de los vecinos del difunto.

Cuando en Malinalco un individuo muere, se realiza una serie de acontecimientos: lo primero que se hace es encender un cirio en el suelo donde va a ser colocado el difunto, a quien se le pone un ladrillo por almohada, lo que, según dicen, le ayuda a expiar sus culpas.[3] "El *habitus* ritual plantea que al momento de reposar el cadáver sobre este cuerpo simbólico, la sombra se traslada y refugia en éste" (Barbosa, 2010: 91). Después, el cuerpo se coloca en el ataúd, el cual se pone sobre una mesa cubierta con una sábana blanca, y se traslada a otra habitación donde se llevarán a cabo las exequias.

Debajo de la mesa se dibuja una cruz con cal (véase figura 1), para que *no se le vaya la sombra al muertito*, y se prepara sobre una mesa un pequeño altar dedicado a santa Elena (véase figura 2), representada como una reina

[2] "Distribuidos en todo el organismo, pero concentrados en la cabeza, el corazón y el hígado, existen tres fluidos vitales. Corresponden a los centros anímicos mayores sendas entidades: a la cabeza, el *tonalli*; al corazón, el *yolía, toyolía* o *teyolía,* y al hígado, el *ihíyotl*. Las tres entidades, ya en el pensamiento antiguo, ya en el moderno, son estimadas como dones divinos que hacen posible la existencia del hombre" (López, 1989: 262).

[3] Entrevista realizada al señor Sadot López, en Malinalco, Estado de México, el 30 de julio de 2011.

Figura 1
Dibujo de cruz con cal



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

Figura 2
Altar dedicado a santa Elena



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

de atuendo elegante, con corona y sosteniendo con su brazo izquierdo la cruz cristiana. Otro altar semejante se pone en la habitación donde tuvo lugar el deceso.

Por otro lado, se notifica a las autoridades, a quienes se les paga por la expedición del certificado médico de defunción, y se avisa a los familiares, vecinos y amistades para que participen y ayuden en la realización del velorio. El sepelio es un acontecimiento que congrega en casa de los deudos a la gente del barrio, principalmente, y todos aquellos que tuvieron algún vínculo con el difunto o con su familia. La familia del difunto tiene que sufragar los gastos que se hacen para la ocasión, como la renta de los candeleros y la cruz de metal, la compra de velas, veladoras, copal, flores, etcétera, lo mismo que los gastos de comidas y bebidas que se brindan a los asistentes.

Lo tradicional en estos casos es que la comunidad, conformada por familiares, amigos y vecinos, apoye ya sea con dinero o en especie, como maíz, frijol, arroz, pan, café, ponche, atole de sabor, etcétera.

El velorio dura toda la noche. Por la mañana, muy temprano, los amigos de los deudos se encargan de cavar la fosa en el cementerio. Al terminar, regresan para incorporarse al cortejo formado por los parientes del difunto, el rezandero o rezandera y gente del pueblo, entre quienes se reparten flores y ceras encendidas. Es muy importante que antes de que el difunto salga de su casa toda la familia pase a despedirse de él, puesto que emprenderá un viaje sin retorno.

Parientes hombres transportan el féretro y encabezan las pompas fúnebres,[4] se dirigen a la parroquia del Divino Salvador, templo principal de Malinalco, donde tendrá lugar la misa de cuerpo presente (véase figura 3). Antes de iniciar la procesión, las campanas, con un toque grave y aletargado, "doblan a muerto" (García, 2001: 99). Mientras el "clamoreo" se escucha a lo lejos, la banda de música que acompaña al difunto interpreta las canciones que más le gustaban. *Amor eterno,* del compositor mexicano Juan Gabriel, es la pieza más interpretada para estas ocasiones (véase figura 4).

Al llegar a las puertas del templo, el sacerdote recibe al cortejo y rocía con agua bendita tanto el féretro como a los asistentes. Un dato interesante de la observación es que al ataúd —fabricado en madera de cedro barnizado—, al momento de ser colocado en el pasillo central de la parroquia, a los pies del altar, le levantan una tapa en forma de cruz, mientras se oficia la

[4] Las exequias fueron denominadas también pompas fúnebres, puesto que en la doctrina avalada en Trento la muerte de los fieles se consideraba un triunfo que debía recibirse con la alegría de ver a Dios padre y de reunirse con él, creador del Universo (Lugo, 2008: 123).



Figura 3
Procesión fúnebre



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

Figura 4
Músicos para el funeral



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

misa y al final se coloca en su lugar. Aquí se advierte el levantamiento simbólico de una cruz (véase figura 5).

La bendición del sacerdote pone punto final a la misa. El cortejo, guardando un riguroso orden y portando flores y ceras encendidas, junto con la banda musical, abandona el templo para transitar por las calles rumbo al cementerio San Jorge, localizado a un costado de unos arcos a la salida del pueblo.

A partir de ahí, la procesión inicia el rezo del rosario, que se acompaña de cantos y alabanzas, hasta llegar a la capilla del panteón, donde, en una plataforma se descansa el ataúd. El rezandero lo sahúma con copal y concluye los rezos. Después, todos se dirigen al sitio donde se cavó la fosa para que los hombres, ayudados con lazos, procedan al descenso del ataúd; mientras tanto, familiares cercanos le echan tierra y agua, ya bendecidas, a éste. Ya asentado el ataúd en la fosa, los enterradores palean la tierra en forma de cruz para colocar las losas y, por último, cubrirlo totalmente con tierra, lo cual hace referencia al término "entierro".

Figura 5
Tapa levantada del ataúd en forma de cruz



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

Al concluir esta actividad, en la cabecera del sepulcro se planta una cruz hecha con cualquier tipo de varas halladas ahí mismo —para después facilitar la localización de la tumba— y se coloca toda la ofrenda de flor. Las velas se recogen para usarlas durante el novenario.

Es costumbre recibir las condolencias en la casa donde fue velado el difunto, y donde los deudos ofrecen de comer. Se sirve arroz, mole, frijoles, tortillas y café que han preparado las mujeres. A los hombres se les ofrece aguardiente y a las mujeres rompope. Con esta comida ritual se concluyen las ceremonias en honor al cuerpo.

De acuerdo con las creencias, una vez enterrado el cuerpo, el alma permanece nueve días más en el mundo de los vivos, durante el periodo de duelo, al cual se le llama novenario.

1. Novenario

Como se mencionó, cuando fallece una persona se tiende una cruz de cal en el suelo, donde se llevará a cabo el novenario, cuyo símbolo recuerda que de la tierra venimos y a la tierra volvemos. Al respecto, Barbosa comenta:

> para los actores rituales, la presencia sobrenatural del difunto está dada por su "sombra", que reposa en el signo de la cruz como cuerpo simbólico que le sirve de albergue y protección. A la vez, subyace la idea de que el ánima constituye un "aire", y que durante el novenario puede viajar, pero siempre regresa a su cuerpo simbólico. El cuerpo se va al panteón, pero queda el espíritu ahí, acostadito, en la cruz. La sombra es como el espíritu, el que está aún en casa, que aunque se llevan el cuerpo, el espíritu sigue ahí (Barbosa, 2010: 95).

En este momento se advierte que el alma adopta la residencia del difunto como su propia residencia, en lugar del cuerpo del difunto. De aquí se puede entender el significado del novenario. Es un ejercicio devoto que consta por lo común de oraciones, lecturas, letanías, alabanzas, ofrendas y sufragios (obras buenas u oraciones que se hacen por los difuntos) dirigidos a Dios, a la virgen y a los santos, por el eterno descanso de su alma.

En Malinalco esta práctica se lleva a cabo en torno al altar que se pone (véase figura 6), en especial en honor a santa Elena, a los cirios, veladoras, la cruz de madera y la cruz de cal, justo en el lugar donde se efectuó el velorio,

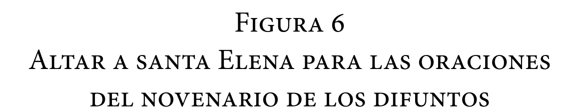


Figura 6
Altar a santa Elena para las oraciones
del novenario de los difuntos



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

e incluye la celebración del levantamiento de la cruz, realizada el noveno día después del entierro, que constituye la despedida del alma de su entorno familiar. Durante este tiempo la familia continúa alimentando y ofrendándole flores, velas y copal al difunto. Para este ritual, los parientes del difunto buscan padrinos, quienes contraerán el gran compromiso de levantar la cruz, por lo que se les llama *padrinos de alzada*.

Dos matrimonios adultos serán los responsables de que se realice la ceremonia. Mandan hacer una cruz de madera, a la cual se le impone el lienzo del descendimiento —de color blanco, en cuyos extremos se bordan, por lo general en color negro, elementos que aluden a la Eucaristía, como uvas, espigas, cruces y flores, rematándose con flecos—, que en los locales llaman estola. Compran toda la flor (lilis, crisantemos, rosas blancas y rojas) para la ceremonia y para, al día siguiente, colocarla en la tumba. Asimismo, presentan una cruz y cuatro coronas de flores blancas y rojas, de 50 centímetros de diámetro, aproximadamente, las cuales se ponen en las esquinas de la mesa donde está el altar a santa Elena.

El último día, a las ocho de la noche, se reza el rosario con su letanía, cantos y alabanzas. Cirios y veladoras se mantienen encendidos. El aroma de las flores impregna la habitación. Entre las 10 y 11 de la noche, la concurrencia se dirige a la habitación donde tuvo lugar el deceso, se coloca en una de las esquinas el cuadro de santa Elena, una veladora y un vaso con agua bendita. Aquí se dice una plegaria a Santa Elena de la Cruz, y se acompaña de oraciones, alabanzas y cantos. El rezo concluye con una oración específica, que preparó en el momento el señor Sadot, rezandero local de alto prestigio y conocedor de sus tradiciones, la cual dice:

> Santa Elena de la Cruz, con el más precioso ahínco, fue a buscar la cruz de Cristo, la cual encontró en medio de la de los dos ladrones. Para identificar si la cruz de Cristo era la verdadera, se le aplicó a una enferma desahuciada, quedando sana y salva. Santa Elena de la Cruz, con gran regocijo abrazó y besó la cruz de Cristo. Santa Elena de la Cruz ocupa un lugar en el cielo.
>
> Alabada seas, señora, nuestra buena bienhechora. Por el amor a Jesús, siempre sé mi bienhechora, Santa Elena de la Cruz.
>
> Alabada una y mil veces, provinciante con creces, un cariño sin igual como tú te lo mereces, santa Elena celestial.
>
> ¡Oh, dulcísima Elena!, llego hasta ti, de nombre santa, arrastrando la cadena con que sufro mis penas. Llego a ti con gran fervor, suplico con amor, con las lágrimas vertidas, angustias de este dolor, de esperanzas ya perdidas, y con el más grande anhelo, siendo tú mi consuelo. Llegamos a ti, señora, para recibir del cielo bendición consoladora, buscando el vivo calor en tus virtudes y amor; hasta tus plantas llegamos, haz presencia al Redentor, que su perdón imploramos.
>
> Alabada seas, señora, en tu nombre hay dicha tanta, que para implorar a Jesús, te llego a besar tus plantas, santa Elena de la Cruz.

2. Pinturas de santa Elena

¿Por qué es tan importante la presencia de santa Elena en los rituales funerarios de Malinalco? La única explicación que dio la gente fue que así dictaba la costumbre, practicándose de igual forma desde los ancestros. La pregunta sin respuesta condujo al claustro bajo del convento agustino, donde se reconoce en uno de los pilares la imagen bastante deteriorada de la santa; pero en la que se pueden identificar, con facilidad, sus elementos iconográficos

básicos: mujer con atuendo de reina, corona y parte de la cruz que sostiene en su brazo derecho (véase figura 7).

Existe una gran probabilidad de que esta pintura fuera el vínculo con los rituales funerarios. No obstante, otra pintura, muy bien conservada, con la misma imagen, se encuentra en el claustro alto del convento de Metepec, cuya iconografía y elementos que la acompañan aclararon la posible relación que tiene con el levantamiento de la cruz. Se trata de una escena al aire libre, enmarcada con pilastras estriadas.

> Al centro sobresale la imagen de una mujer con ropajes muy parecidos a los usados en las representaciones de la virgen María: un largo manto que va de la cabeza a los pies y un vestido que cubre todo su cuerpo y que sólo deja ver su cara, manos y sandalias. En la mano izquierda porta un cetro similar a los que se asocian, por ejemplo, a Dios Padre (Noguez, 2010: 68-69).

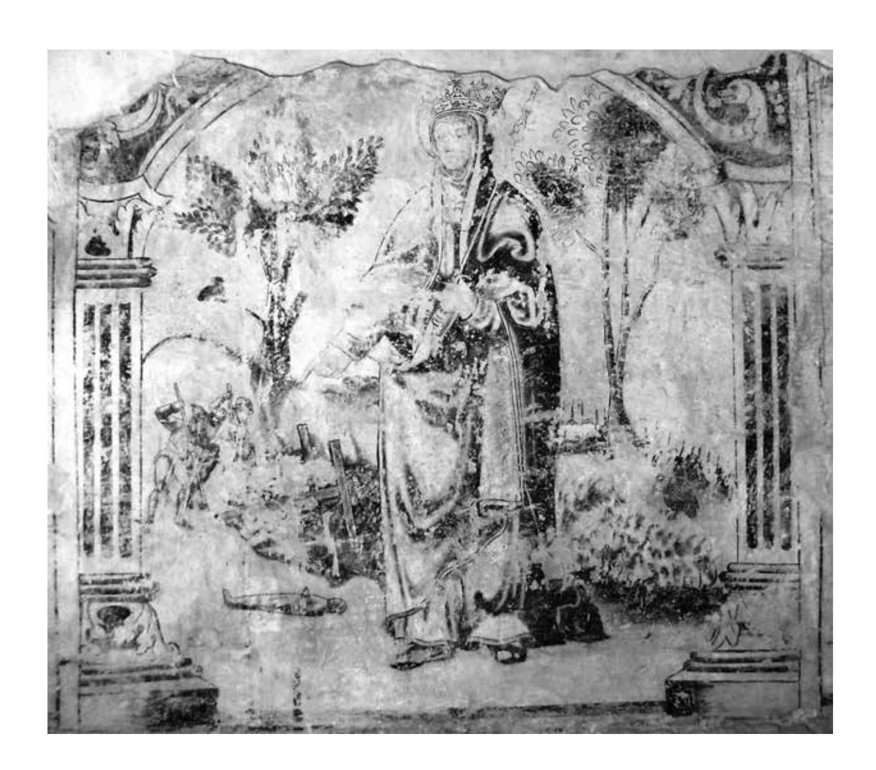
Figura 7
Pintura mural de santa Elena en un pilar del claustro bajo del convento agustino de Malinalco



Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

El cetro significa fama, poder y soberanía. Además, muestra una elaborada corona que, junto con el cetro, está dando noticia de su pertenencia a la realeza. Alrededor de la corona se nota un nimbo propio de su condición de santidad (véase figura 8). En la escena de la izquierda se aprecian dos soldados romanos que, con largos palos, excavan un hoyo y extraen tres cruces, en la más grande de ellas se alcanza a distinguir el *titulus*. Debajo de la excavación se agregó la imagen de un cadáver amortajado, que remite a una de las variantes de la tradición. Esta escena determinó la identificación de la emperatriz Elena, madre de Constantino I el Grande, primer emperador cristiano de Roma (272-337 d. C.), quien, según las tradiciones, emprendió la búsqueda de la cruz de Cristo. Otra pintura más sencilla, con la iconografía

Figura 8
Pintura mural de santa Elena en el claustro alto del convento franciscano de Metepec



Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

de la santa, se ubica en el claustro alto del convento franciscano de Zinacantepec (véase figura 9).

Al ver estas imágenes, se comprueba la asociación entre santa Elena y el levantamiento de la cruz, lo cual se reafirma con una de tantas oraciones de su novenario.

> Males, enfermedades y muerte huyen al contacto de la cruz de Cristo; pues luego que este santo madero lo tocó una enferma sanó, y apenas se la llevaron

Figura 9
Pintura mural de Santa Elena en el convento franciscano de Zinacantepec



Fuente: archivo de Xavier Noguez, 2011.

> a un muerto resucitó, y en los circunstantes disminuyeron los males acrecentándose sus bienes.
>
> Piensa, pues, que si tu alma está mala con los achaques de la culpa, si está enferma con el contagio de los vicios, y si está muerta con el pecado, en esta santa Cruz tiene remedio, salud y vida eterna.
>
> Llégate con fervor a este santo madero, pues tienes en él tantos bienes; procura imitar en éste a tu santa patrona, que cuando encontró este sagrado leño se abrazó a él, y si le dejó fue para sanar enfermedades y restituir vidas. Y por esto, si acaso te hallas con enfermedades corporales o temores de la muerte, acude a la intercesión y amparo de esta devota reina y tendrás salud y vida (Novena en honor a santa Elena de la Cruz, s/f: 10).

Retomando el tema del levantamiento de la cruz, al terminar los rezos y los cantos dedicados a santa Elena, el rezandero involucra a los asistentes con estas frases:

> Que la paz sea con las almas de los fieles difuntos; por la misericordia de nuestro Padre Dios, descansen en paz.
> Todos: Así sea.
> Que el alma de nuestro hermano(a) (nombre del difunto) y la de todos los fieles difuntos, por la misericordia de Dios, descansen en paz.
> Todos: Así sea.

Estas peticiones dan pie para comenzar con el ritual que el señor Sadot llamó levantar la sombra de la cruz.

3. Levantamiento de la cruz/sombra

Este es el momento en que sobresale la presencia de los padrinos, quienes siguen al pie de la letra las instrucciones del rezandero, para recoger el altar que se colocó sobre una mesa. Primero, las dos madrinas rocían con agua bendita todo lo que se encuentra sobre ella, al mismo tiempo que se enciende el copal; mientras tanto, los dos padrinos retiran los floreros y los candeleros; después, entre los cuatro recogen una por una las rosas blancas y rojas que formaron el santo rosario y las depositan en una charola (véase figura 10).

Entre cada misterio del rosario se van retirando los arreglos florales e imágenes colocadas sobre la mesa hasta dejarla vacía. Se dobla el mantel que la cubre, llamado sábana santa, y quita, al igual que la mesa. Queda al des-

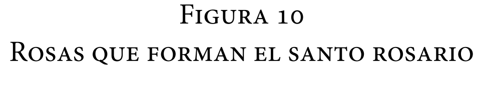


Figura 10
Rosas que forman el santo rosario



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

cubierto la cruz de cal, sobre la cual se tendió otra de pétalos amarillos y encima de ellos, la cruz de madera que mandaron hacer los padrinos. La imagen de santa Elena se coloca en el piso, donde están las tres cruces, acompañadas de agua bendita, copal y cinco veladoras encendidas.

Con un tercer rezo del rosario da comienzo el ritual del levantamiento de la cruz. Oficiando el ceremonial, los actores rituales enuncian las oraciones correspondientes y dictan la forma correcta de proceder de los padrinos. Poco a poco van a levantar la cruz de madera, la cual colocan a un lado del altar, al mismo tiempo que terminan de cantar las alabanzas (véase figura 11).

Luego, se levanta la cruz de cal y de pétalos amarillos, que en conjunto representan la sombra. La gente de Malinalco llama cariñosamente a este rito *la alzadita*.

Levantar la cruz es barrer con escobitas de mijo (antes eran de anís) la cal y los pétalos que representan la cabeza de la cruz, el brazo derecho, el brazo izquierdo, el corazón y los pies. Ésta es la representación del cuerpo del difunto, es decir, la sombra adquiere la misma forma que el cuerpo (véase figura 12).

Figura 11
Los padrinos levantan la cruz de madera



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

Figura 12
Las madrinas recogen la cruz de cal y de pétalos



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

Todo esto se barre y se remueve con pequeños recogedores; luego se deposita en una caja pequeña forrada de negro. La finalidad de no dejar ningún residuo de los elementos que han formado la cruz obedece a que están impregnados de la sombra del difunto.

Acto seguido, se procede a la acción de la *adoración de la cruz*. Los padrinos honran la cruz de madera, expresándole su sentir besándola, rociándola con agua bendita y sahumándola con copal. Después, caminan con ella por toda la habitación, dándola a besar a todos los familiares y asistentes. Acompañan la cruz con una veladora encendida para que al difunto no le falte la luz en su camino y la colocan en un extremo del altar. Por último, los padrinos agradecen al rezandero su apoyo y reparten licor a los hombres y rompope a las mujeres.

La caja con la cal y los pétalos, las escobitas y recogedores, rodeados de veladoras encendidas, se velan toda la noche a los pies de la imagen de santa Elena (véase figura 13).

Figura 13
Velación de los elementos que constituyeron la cruz, acompañados de la imagen de santa Elena



Fuente: fotografía de la autora, 2011.

Al preguntar a los locales sobre el significado de la cruz de cal, expresan que no es la cruz de Cristo, sino la sombra del difunto. Al tratar de ahondar más en el tema, las personas se incomodaron y sus respuestas invariablemente fueron: "Quién sabe", "Así se acostumbra", "Así se ha hecho desde mis abuelos". Existe la posibilidad de que esta creencia haya sido censurada por los frailes agustinos, evangelizadores de la región, puesto que al preguntarle al rezandero sobre el tema dudó en responder, pero enfatizó que "no era correcto hablar de la sombra, solamente del alma" (Colín, 2005: 515), elemento que concuerda bien con el pensamiento cristiano.

Por la mañana del día siguiente, deudos, familiares, amigos y gente de la comunidad acuden a la celebración de una misa, donde se bendicen los elementos que conformaron el levantamiento de la cruz: la caja negra con todo lo que se recogió la noche anterior, la cruz de madera con el lienzo del descendimiento, la cruz de flores y las coronas de flores.

Un deudo cercano lleva la caja negra con la sombra; los padrinos, las cruces de madera y de flores y las coronas, y la comunidad, las flores, las velas encendidas y los recipientes con agua bendita. Una vez más, entre rezos, cantos y alabanzas, la procesión, con paso lento, se dirige al cementerio.

Ya en el cementerio, con la acción simbólica de la despedida de la cruz se finaliza la ceremonia que traslada la sombra al sepulcro de su dueño, acompañada de cantos y rezos. La cajita negra con la cal, pétalos, escobas y recogedores se entierra junto con la cera que escurrió de los cirios (véase figura 14).

La cruz de madera se coloca en la cabecera de la sepultura y permanecerá ahí junto al cuerpo del finado (véase figura 15). Además, se deja a la vista porque tiene el nombre del difunto, así como las fechas de nacimiento y defunción. En ella se coloca el lienzo del descendimiento.

Tal vez la vocación cristocéntrica por parte de los frailes agustinos también ha influido en los malinalcas para que utilicen elementos de la pasión de Cristo, como es el caso del lienzo del descendimiento, presente en pinturas españolas del siglo xvi (véase figura 16), y ahora es un elemento esencial para las cruces de madera en el cementerio.

Finalmente, se enflora el sepulcro y todos los dolientes pasan a despedirse, echan agua bendita e incienso y se persignan (véase figura 17).

El novenario permite la convivencia simbólica entre la sombra del difunto y los vivos. El rito culmina con la invitación a comer.

Así se concluye el tercer periodo de este ritual, o sea, la incorporación definitiva del cuerpo y el alma de una persona al mundo de los muertos.

Figura 14
Entierro de la caja con la sombra del difunto en el panteón del pueblo



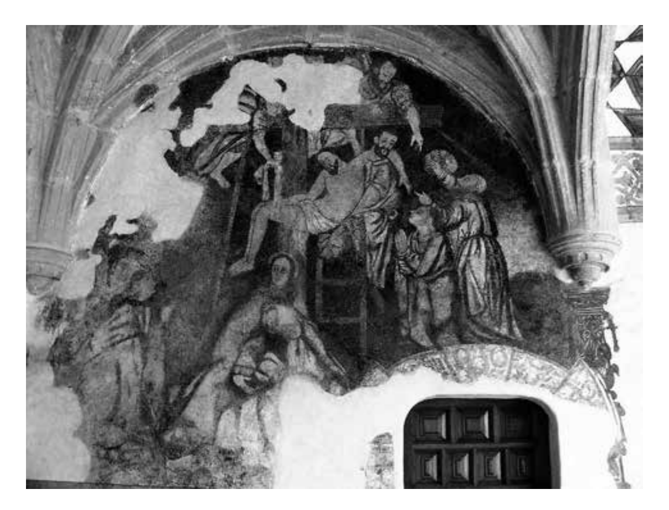
Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

Figura 15
La cruz de madera con la estola se coloca en la cabecera del sepulcro



Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

Figura 16
Escena del descendimiento de la cruz. Claustro alto del convento agustino de Malinalco



Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

Figura 17
Tumba adornada con flores



Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

Para la gente que aún conserva estas tradiciones en Malinalco, es muy importante que se levante la cruz, pues los difuntos tienen que irse completos; de lo contrario, permanecen en el mundo de los vivos y pueden ocasionar desencuentros o espantos. De ahí la pertinencia de reunir a la sombra con el cuerpo.

Conclusiones

Un dato arqueológico interesante —en apariencia asociado a los rituales descritos— se ha encontrado en tumbas de la Mixteca Baja, en Oaxaca. Se trata de objetos elaborados en fibras vegetales y pigmentos, con una existencia de más de 1,200 años de antigüedad, en forma de bolsas y telas de color negro con cruces griegas de color blanco. Cabe la posibilidad de que estos elementos evoquen un antiguo imaginario funerario mesoamericano, que podría tener sus ecos actuales en Malinalco (véase figura 18).

Este descubrimiento es una invitación a investigar con mayor amplitud y precisión si dichos objetos tienen alguna relación con el ritual aquí expuesto.

Este trabajo se realizó como una investigación de campo, incursionando en el ámbito de los rituales actuales que están desapareciendo.

Lamentablemente, no existen obras o documentos que ofrezcan una profundidad histórica de este ritual. Los archivos de Malinalco carecen de tal información.

Se pretendió hacer un trabajo de salvamento, tal vez un poco apresurado, ya que este ritual se encuentra en vías de desaparecer entre los vecinos de Malinalco, y su gente no está muy dispuesta a compartir. Fue

Figura 18
Bolsa funeraria de tela encontrada en una tumba en los valles centrales de Oaxaca



Fuente: fotografía de Martha López, 2011.

un tanto difícil introducirse en este ámbito, ya que no hubo una total apertura, pues se trata de un ritual de exequias, el cual tiene cierta dosis de privacidad.

Ojalá este breve trabajo sirva de punto de partida para otros investigadores interesados en indagar con mayor amplitud y calma en el tema, como comparar y contrastar con los de otras poblaciones.

Quedan muchas preguntas por responder desde el punto de vista de la estructura del ritual, su origen, su difusión y sus elementos sincréticos cristiano-indígenas.

Es momento de volver los ojos a aquellas actividades rituales que están en franco proceso de extinción debido al impacto de la modernidad y los nuevos estilos de vida. En Malinalco quedan aún muchos aspectos históricos y etnológicos por investigar. El ritual del levantamiento de la cruz en dicho municipio es uno de los más elaborados, cuyo acercamiento en este trabajo quedó en una fase descriptiva y no interpretativa.

Apéndice

1. Simbolismo de la cruz

"Aunque sólo consta de dos líneas rectas desiguales, puestas en oposición, la figura de la cruz es el símbolo del cristianismo […] y el más representativo para los creyentes" (Cabral, 1995: 71).

De acuerdo con Louis Réau, después de la muerte de Cristo la cruz fue enterrada con los *patíbula* de los dos ladrones en una fosa común que cayó en el olvido; ninguno de los apóstoles y evangelistas se preocupó por ello (Réau, 2000: 525). Este precioso árbol de la cruz, como lo califica Vorágine (2006: 288), permaneció oculto bajo tierra más de 200 años, hasta que fue encontrado por santa Elena, madre del emperador Constantino.

2. Santa Elena, emperatriz, 18 de agosto

Madre del primer emperador cristiano, Constantino, fundador de Constantinopla, debe su popularidad sobre todo al descubrimiento de la *vera crux* (véase figura 19).

Nació hacia 250 d. C., en Drepanum, en la costa del mar de Mármara, hoy Turquía. De familia muy humilde, se dice que Elena era hostelera (*stabularia).* En aquel lugar conoció al tribuno Flavio Valerio Constancio, conocido como Constancio Cloro, quien tomó a Elena por esposa. Acompañó a su marido en las campañas de Serbia, y en Naissus, en la región de Dacia. Hacia el año 272 nació su hijo Constantino, quien llegaría a ser emperador de Roma.

Figura 19
Santa Elena, iconografía tradicional



Fuente: fotografía de Xavier Noguez, 2011.

Cuando se casó, Elena era pagana. Se cree que fue convertida por Luciano de Antioquía, e influyó luego en la conversión de Constantino, quien la colmó de honores y le mandó construir un magnífico palacio. Le confirió el título de Augusta e hizo grabar su nombre y su efigie en monedas, en las que se le ve coronada con diadema imperial (Englebert, 1985: 300).

La tradición dice que el emperador Constantino empleó por primera vez el símbolo de la cruz. Antes de una batalla con su rival, el emperador romano Majencio (Puente Milvio, en el año 312 d. C.), soñó que en el cielo se le aparecía una cruz luminosa con estas palabras en latín: "In hoc signo vinces", es decir, "Con este signo vencerás" (Llorca, 1964: 355). Constantino hace caso de su sueño y manda poner el símbolo en los escudos de sus soldados y en su estandarte, el *labarum* (lábaro), creyendo que con esto obtendría la victoria con ayuda divina. De esta manera, se convirtió al cristianismo, y en el año 313 d. C., en la ciudad de Milán, firmó el famoso decreto que lleva el título de la ciudad, reconociendo a los cristianos y otorgándoles la libertad para que pudieran ejercer su culto.

Después de la famosa batalla donde Constantino se afianza como único emperador de Roma, Elena decide ir a buscar las reliquias de Jesucristo en el monte Gólgota. Ella ordenó que se excavara en el sitio donde se descubrieron tres cruces. Para discernir cuál de ellas era la *vera crux*, y evitar la

confusión con las de los dos ladrones, la emperatriz mandó que las colocaran en un lugar público, en medio de la ciudad; esperando confiadamente que mediante la gracia divina se manifestase la gloria del Señor.

No quedó defraudada. Por la plaza en la que se hallaban expuestas las tres cruces, pasó un cortejo fúnebre formado por numerosas personas que acompañaban el féretro de un joven al que llevaban a enterrar. Detuvo el cortejo e hizo que posaran al cadáver sobre las tres cruces; en la primera y segunda no ocurrió nada; pero en cuanto lo colocaron en la tercera, el difunto resucitó (Llorca, 1964: 355).

La emperatriz murió a la edad de casi 80 años, en Tracia, hacia 329 d. C., dos años después de la "invención de la *Vera Crux*" (Englebert, 1985: 300). Constantino trasladó el cadáver de su madre a Roma y lo depositó en el mausoleo *Ad duas lauros,* en la vía Labicana, que él mismo había hecho construir para la familia imperial. El magnífico sarcófago de pórfido que acogió su cuerpo (destinado a un emperador, según se deduce de las escenas guerreras esculpidas en él) puede ser admirado actualmente en los Museos Vaticanos.

Se la considera santa desde el siglo IV. Su culto se extendió por Oriente y por Occidente. Su fiesta se celebra, en Oriente, el 21 de mayo, junto con la de san Constantino, su hijo; en Occidente, el 18 de agosto (Janeras, 2004: 18). Durante el medievo se la reconoce patrona de la orden de los Caballeros del Santo Sepulcro (*Oraciones a Santa Elena*, s/f: 2).

Así pues, la historia de la Santa Cruz no se consigna sólo a la crucifixión. A falta del cuerpo de Cristo, que subió al cielo, la devoción popular se volcó sobre el instrumento del suplicio, que ocupó el primer lugar en el catálogo de las reliquias.

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Barbosa Sánchez, Alma (2010), *La muerte en el imaginario del México profundo*, Cuernavaca, Juan Pablos Editor / Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Cabral Pérez, Ignacio (1995), *Los símbolos cristianos*, México, Trillas.

Colín, Araceli (2005), *Antropología y psicoanálisis: Un diálogo posible a propósito del duelo por un hijo en Malinalco*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México (Colección Luis Mario Schneider).

Englebert, Omer (1985), *La flor de los santos o vidas de santos para cada día del año*, México, Librería Parroquial de Clavería.

García Castro, René (2001), "Malinalco bajo el tañido de las campanas", en Rosaura Hernández Rodríguez (coord.), *Malinalco*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C., pp. 93-116.

García Payón, José (1969), *Malinalco,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Guía oficial).

Janeras, Sebastià (2004), *Santa Elena, la emperatriz,* 2ª ed., Barcelona, Centre Pastoral Litúrgica.

Llorca, Bernardino (1964), *Historia de la Iglesia católica,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 3ª ed., t. 1, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lugo Olín, María Concepción (2008), "Fuego y ceras en el ritual barroco de la muerte", *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 12, 3ª época, pp. 119-127.

Noguez, Xavier (2010), "La pintura mural de santa Elena en el claustro alto del convento franciscano de Metepec, Estado de México", en María Teresa Jarquín Ortega y Bertha Balestra (coords.), *San Juan Bautista de Metepec: vástago de dos culturas,* Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C. / Gobierno del Estado de México (Colección Mayor), pp. 65-78.

Novena en honor a santa Elena de la Cruz (s/f), con licencia eclesiástica, México, Impresos.

Oraciones a santa Elena (s/f), con licencia eclesiástica, México, Lipak impresos.

Réau, Louis (2000), *iconografía del arte cristiano: iconografía de la* Biblia-*Nuevo Testamento*, 2ª ed., t. I, vol. 2, traducción de Daniel Alcoba, Barcelona, Ediciones del Serbal.
Vorágine, Santiago de la (2006), *La leyenda dorada*, 2 t., traducción del latín de fray José Manuel Macías, Madrid, Alianza Forma.

Entrevistas

Sadot López, rezandero local de Malinalco, Estado de México, julio de 2011.

Las devociones: difusión, promoción e impulso desde el ámbito de la religión institucional



La devoción a san Miguel del Milagro, una lectura historiográfica a propósito de las identidades[1]

*María Cristina Torales Pacheco**

"¿Qué soy?" y "¿qué somos?" son preguntas por una naturaleza o esencia; "¿cómo soy?" y "¿cómo somos?" son preguntas por una descripción; "¿quién soy?" y "¿quiénes somos?" son preguntas por una identidad. Esta es, quizá, la mejor aproximación al concepto de identidad que en un primer momento puede hacerse: una identidad es una respuesta a la pregunta "¿quién soy?" o a la pregunta "¿quiénes somos?". También, por supuesto, a las preguntas "¿quién es?" y "¿quiénes son?", por lo que desde ahora sabemos que hay autoidentificaciones y heteroidentificaciones.

Desde ahora sabemos también que hay identificaciones individuales e identificaciones colectivas.

Luis Vergara y Ánderson

Con base en el epígrafe, se reconoce que a partir del siglo xvii en la sociedad novohispana se impulsaron las devociones religiosas como signos de identidad. Los individuos de cada barrio, pueblo, ciudad, región o reino fueron identificados con el territorio en el que habitaron, por su lengua y sus prácticas cotidianas; pero también lo hicieron a través de la identificación con las devociones religiosas fomentadas por los sacerdotes, quienes impulsaron las prácticas sacramentales, acordes al Concilio de Trento.

* Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

[1] Una primera versión de este texto forma parte de la introducción a la edición facsimilar de la primera edición del libro de Francisco de Florencia, *Narracion de la Marabillosa aparicion, que hizo el archangel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco…*, con licencia en Sevilla, en la imprenta de las Siete Revueltas, a costa de don Juan Leonardo Malo Manrique, 1692.

Son dos las devociones que unen a los feligreses de Tlaxcala, una entidad que hasta hoy se distingue por su profesión católica. La primera es a san Miguel del Milagro, su historia se ubica en el siglo xvii, y se asocia al periodo de gobierno episcopal de Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), cuyo relato dejó escrito e impreso el jesuita Francisco de Florencia. La segunda es a Nuestra Señora de Ocotlán, cuyo culto se inició en el siglo xvi, con la primera evangelización emprendida por los franciscanos. Para la segunda mitad de la centuria no sólo tenía devotos en Tlaxcala, sino en Ciudad de México; no obstante, hasta las últimas décadas del siglo xvii se tiene constancia de los primeros escritos para promover su devoción.

El culto de ambos fue difundido más allá de la región de Tlaxcala, a través de iniciativas del clero secular. Los sacerdotes a cargo de las iglesias que custodiaban sus imágenes promovieron procesiones y celebraciones festivas, favorecieron la reproducción de imágenes a través de la plástica y la escultura, entre otras acciones. Sobresalen las imágenes viajeras, obras facsimilares que visitaban los hogares de los fieles u otras iglesias, las cuales fueron muy difundidas por medio de la letra impresa. Las dos devociones dieron lugar a la escritura y publicación de relatos sobre su origen y expansión.

La obra de Francisco de Florencia, *Narracion de la marabillosa aparicion que hizo el archangel san Miguel…* (1692), y la de Manuel de Loizaga, *Historia de la Milagrosissima imagen de Ntra. Sra. De Occotlan* (1750), deben reconocerse como piezas clave para comprender la religiosidad de una región muy celosa de su identidad hasta nuestros días.

Ambos documentos son ejemplo de escritura identitaria, definen a los oriundos de la provincia como naturales privilegiados por la divinidad, entre otros motivos, por ser modelos de perfección cristiana. Las narraciones escritas e impresas sobre las virtudes de los tlaxcaltecas, representados por los indios Diego Lázaro y Juan Diego, trascendieron las fronteras novohispanas y contribuyeron a configurar la fisonomía del americano en el imaginario de los pueblos que integraron *el imperio de la Iglesia*. Así se refirió Francisco de Florencia a los pueblos cristianos dispersos en el orbe, pero unidos en la fe católica.

Se han escrito numerosas interpretaciones de las dos obras, las cuales se aprecian como testimonios de la historiografía pía orientada a la construcción y reafirmación de las identidades. Aquí sólo se hablará del trabajo de Francisco de Florencia (1692) y quedará pendiente la lectura sobre Nuestra Señora de Ocotlán.

1. San Miguel del Milagro, su santuario, muro de contención de la idolatría

Hoy por hoy, cada 29 de septiembre miles de peregrinos acuden al santuario de San Miguel del Milagro. Llega gente de Ciudad de México, Tlaxcala, Estado de México, Morelos, Puebla y Veracruz, asisten para conmemorar al arcángel, *príncipe de los espíritus celestiales*, y para solicitar o dar gracias por su intercesión en la búsqueda de un buen trabajo o con la esperanza de recuperar la salud. En las homilías que los sacerdotes predican ahí a los peregrinos aún sobrevive la *Narracion Marabillosa aparicion que hizo el archangel…*

El santuario de San Miguel del Milagro se ubica en el estado de Tlaxcala. Desde su fundación ha sido motivo de numerosos escritos. Los primeros autores que se ocuparon de él se interesaron por difundir el origen *milagroso* de la devoción al arcángel en tierras tlaxcaltecas. Destaca la segunda edición de *Devoción y patrocinio del patrón de la Iglesia y de los dominios de España, el glorioso arcángel San Miguel*, del padre Juan Eusebio Nieremberg, en cuya obra aparece una breve noticia con el título *Puntual noticia de la aparición del arcángel San Miguel, sucedida en el Imperio de México junto a la Puebla de los Ángeles y lugar de San Bernabé, a veinticinco de abril y siete de mayo del año de mil seiscientos y treinta y uno.* Herrera (2011) ha investigado sobre la edificación del santuario, iniciativa del beato Juan de Palafox, obispo de Puebla, como expresión de su acción secularizadora en su diócesis. Baez (1979) se ha ocupado de narrar la historia de la devoción, motivado por analizar las representaciones estéticas del arcángel san Miguel. Tyrakowski (1989) ha estudiado el santuario desde la perspectiva del turismo cultural. El jesuita Francisco de Florencia (1692) aborda las diversas iniciativas del episcopado angelopolitano para dignificar el santuario en el que, hasta hoy, se venera al arcángel san Miguel.

La *Narración…* y la *Historia de la Milagrosisima imagen de Ntra. Sra. De Occotlan* son dos textos calificados como sustanciales de la historiografía sobre la identidad tlaxcalteca, pues definen a los oriundos de la provincia como naturales privilegiados por la divinidad, por ser modelos de perfección para la cristiandad americana, entre otros motivos.

2. España y Nueva España a finales del siglo xvii, el contexto para la promoción devocional

La *Narración…* fue escrita en el tiempo en que Carlos II, conocido como el Hechizado, ostentaba la corona española. Este monarca ascendió al trono el 17 de septiembre de 1665 —48 días antes de cumplir 4 años— y murió el 1 de noviembre de 1700. La reina Mariana de Austria, su madre, gobernó en calidad de regente durante una década. A pesar de que la monarquía hispánica estaba en franco declive, aún conservaba sus territorios en América y Asia, los reinos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña, el ducado de Milán, los Países Bajos y el condado de Borgoña. Carlos II contrajo matrimonio con María Luisa de Orleans (1679-1689) y con Mariana de Neoburgo (1689-1700) pero no tuvo descendencia, por lo que en su testamento dejó como heredero a Felipe de Anjou, sobrino nieto del Luis XIV de Francia, el Rey Sol, quien, con el nombre de Felipe V, dio inicio a la dinastía de los Borbones en España.

Durante el reinado de Carlos II, gobernaron en Nueva España el marqués de la Laguna (1680-1686), el conde de la Monclova (1686-1688), el conde de Galve (1688-1696), el obispo virrey Juan Ortega y Montañés (1696) y el conde de Moctezuma (1696-1701), último virrey designado por la Casa de Austria. La principal preocupación de estos virreyes fue combatir a los piratas y corsarios que afectaban a las poblaciones en los litorales del Atlántico y del Pacífico. Los novohispanos recibían las noticias de las incursiones y saqueos que realizaba el pirata francés Lorencillo en el Atlántico, desde Cartagena de Indias hasta Tampico. Sus huestes ocuparon y arrasaron los puertos de Campeche y Veracruz. En el Pacífico causaron constante alarma los enemigos ingleses y holandeses que aparecían en Huatulco, Acapulco y Colima. En ese tiempo el capitán Isidro de Atondo y el cosmógrafo jesuita Eusebio Francisco Kino emprendieron el reconocimiento de la península de California con el objetivo de garantizar el arribo de la Nao de China a las costas novohispanas.

Como un síntoma de la descomposición del gobierno real y virreinal a finales del siglo xvii, se pueden considerar los motines que tuvieron lugar en 1692, en las ciudades de México, Tlaxcala y Guadalajara, los cuales se explican por las excesivas lluvias que ese año ocasionaron deficientes cosechas y, en consecuencia, escasez y carestía de granos. En el centro de México los naturales se alzaron el 8 de junio; en Tlaxcala, el 14 de junio, y en Guadalajara, el 10 de julio.

Las noticias que se recibieron en la capital, a propósito del levantamiento en Tlaxcala, las reprodujo un sacerdote del arzobispado de México:

> *Tumulto de Tlaxcala*. Lunes 16, vino nueva cómo los indios de Tlaxcala se levantaron y quemaron las casas reales, y se llevaron el maíz; dicen fue la plebe, que los indios nobles y los españoles defendieron al rey. Envió S.E. a D. Luis de Mendoza, clérigo sacerdote, para que los compusiera.
>
> Nueva de estar sosegada Tlaxcala. Martes 17, hubo nueva del señor obispo de la Puebla de cómo estaba todo el tumulto de Tlaxcala sosegado, y que murieron más de cien indios, dos españoles y un sacerdote; que degolló el alcalde mayor más de sesenta indios; fueron de esta ciudad de México dos compañías de a caballo a socorrer a los de Tlaxcala (Robles, 1946, vol. 2: 260-261).

En la capital del reino la gente se sublevó contra las autoridades cuando cerraron la alhóndiga; prendió fuego a las casas del ayuntamiento y al palacio virreinal, y se dijo entonces que se hubiera perdido Nueva España de no ser por la intervención del arzobispo Aguiar y Seixas que calmó a los sublevados. Otro levantamiento sucedió el 27 de marzo de 1696, unos meses después del deceso del padre Florencia. En la plaza principal de Ciudad de México, los estudiantes se amotinaron y quemaron la picota (Robles, 1946, vol. 2: 263). En junio de 1700, en Guatemala, los oidores se rebelaron contra las disposiciones del visitador Francisco Gómez de la Madrid, suspendieron la visita, lo expulsaron y no repararon hasta enviarlo preso a Acapulco (Robles, 1946, vol. 3: 98); pero se escapó y se refugió en Oaxaca (Robles, 1946, vol. 3: 132).

Los relatos sobre las sublevaciones dejan ver la debilidad de los gobernantes y la fortaleza de la jerarquía eclesiástica y de las elites novohispanas. Los prelados contribuyeron a pacificar a los sublevados. Mientras que las elites, en la práctica, tenían el control de los gobiernos locales y, en general, de la economía del reino; entre otras cosas, regulaban los precios y el abasto de las ciudades desde los ayuntamientos.

Otro asunto prioritario para los virreyes fue el desagüe de Ciudad de México. Como parte de su rutina de gobierno, visitaron con frecuencia las obras que debían permitir la extracción de las aguas negras del valle de México.

En la primera mitad del siglo xvii, el obispado de Puebla incrementó su población, entre otras causas, debido a la migración de pobladores de Ciudad

de México, ocasionada por la gran inundación de 1629. La catedral del obispado y numerosas iglesias y parroquias en las doctrinas de naturales —entre ellas la del santuario de San Miguel del Milagro— fueron construidas por iniciativa del obispo Juan de Palafox.

En el último tercio del siglo xvii, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz dispuso la remodelación del santuario para fortalecer la devoción al arcángel, y el padre Juan de Escobar construyó el santuario de la virgen de Ocotlán. En la ciudad de Puebla, Fernández de Santa Cruz contrató a Cristóbal de Villalpando para pintar la magnífica cúpula sobre el altar de los reyes en la catedral, y en 1690 presidió la consagración de la capilla del Rosario en la iglesia del convento de Santo Domingo. Con apoyo del prelado se erigieron los claustros del beaterio de Santa Rosa y del convento de Santa Mónica, así como el Real Hospital de San Pedro. Estas iniciativas son, entre otras, manifestaciones postridentinas de la fortaleza de los clérigos seculares.

Recuperada Ciudad de México de las inundaciones, en la segunda mitad del siglo xvii se apreció el impulso constructivo. En el atrio del convento de San Francisco, los vascos edificaron la capilla de Aránzazu. Se colocó la primera piedra de la iglesia de Santa Teresa de religiosas carmelitas. El empresario José de Retes patrocinó la iglesia del convento de San Bernardo de religiosas concepcionistas. En San Gregorio, colegio jesuita para indios, se construyó la primera casita de la virgen de Loreto, por iniciativa de los padres Juan María de Salvatierra y Juan Bautista Zappa. Los agustinos edificaron la monumental iglesia de su convento. Se llevó a cabo la construcción del santuario para la virgen de los Remedios, y en 1695 el arzobispo Aguiar y Seixas colocó la primera piedra del santuario dedicado a la virgen de Guadalupe.

En esta época sor Juana redactó la mayor parte de sus escritos, entre otros, su *Respuesta a sor Filotea*, dirigida al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Carlos de Sigüenza y Góngora, sabio novohispano, se distinguió como matemático, cosmógrafo, astrónomo e historiador; el vínculo que tenía con los jesuitas permite conjeturar su cercanía con Francisco de Florencia. En 1680, como todos los novohispanos, el padre Florencia apreció en el firmamento el gran cometa que dio lugar a los escritos astronómicos de Pierre Boyle y Newton, en Europa, y del padre Eusebio Kino y de Sigüenza y Góngora, en Nueva España. El jueves 23 de agosto de 1691, Antonio de Robles observó el eclipse de sol en que "se vieron las estrellas, cantaron los gallos y quedó como a prima noche oscuro a las nueve del día" (Robles, 1946, vol. 2: 229-309).

Los jesuitas extendieron sus misiones hacia el noroeste de México: las misiones en la Alta Pimería, en lo que hoy es el norte de Sonora y sur de Arizona, fueron hazañas del padre Kino. Juan María de Salvatierra logró conformar, con donativos de particulares, el "fondo piadoso" para emprender las misiones en la Península de California. El padre Florencia perteneció a una generación de jesuitas que fomentaron la identidad cristiana de los americanos mediante la promoción y veneración de numerosas advocaciones marianas. Entre sus contemporáneos se encuentran el padre José Vidal, promotor de la virgen de los Dolores, y Juan Antonio de Oviedo, impulsor de la devoción a la virgen de Guadalupe. Juan de Salvatierra y Juan Bautista Zappa, al igual que Florencia, favorecieron la difusión de la virgen de Loreto.

3. Francisco de Florencia (1619-1695)

Francisco de Florencia nació al noreste del reino de Nueva España, en La Florida. A los 10 años ya residía en la capital del reino, donde realizó sus estudios de filosofía y teología como colegial de San Ildefonso (1629-1634). Ingresó a la Compañía de Jesús en 1641. El 31 de marzo de 1649, cuando ya era profesor de Filosofía en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, recibió del arzobispo Juan de Mañozca la licencia para predicar y confesar. Siete años después, cuando radicaba en el Colegio del Espíritu Santo de Puebla, el cabildo en sede vacante le concedió, el 15 de febrero de 1656, autorización para predicar y confesar en el obispado. En 1660 celebró su profesión solemne.

En la flota de 1668, cruzó el Atlántico como procurador provincial. Entre sus objetivos estaba solicitar al rey, en la Corte, y en Roma, al prepósito general de la Compañía, el envío de jesuitas para fortalecer las misiones del noroeste de Nueva España. Se sabe que el padre Florencia aprovechó su estancia en Europa para acudir a algunos santuarios. En Marsella visitó la basílica de Saint-Maximin-la-Sainte Baume donde, según la tradición, el arcángel había desalojado con la santa cruz a víboras y a un dragón de la cueva para que viviese en ella María Magdalena "la santa Discípula de Cristo" y había dejado un lugar con "fragancia celestial" y una "alberca",[2] cuya agua

[2] En la *Narracion de la Marabillosa aparicion, que hizo el archangel San Miguel…*, Florencia hizo una dedicatoria al obispo Fernández de Santa Cruz, donde alude al agua de esa fuente: "(yo en mis peregrinaciones he bebido)". Página sin numerar.

bebían los peregrinos, de la cual él también bebió. Durante su estancia en Roma, viajó al santuario de Loreto donde adquirió numerosas estampas que después distribuyó en México para difundir la devoción lauretana.

Cumplida su encomienda como procurador general, la Provincia de Nueva España le asignó la Procuraduría de Indias, función que atendió desde Sevilla hasta 1675, año de su regreso a tierras americanas. Residía en 1680 en el Colegio del Espíritu Santo y seguramente fue en ese tiempo cuando el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz lo nombró su capellán.[3] En 1682, Florencia se trasladó a la capital del virreinato como rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, donde concluyó su texto y firmó la dedicatoria al obispo Fernández de Santa Cruz, el 6 de marzo de 1690.

Murió el miércoles 29 de junio de 1695, un año después de publicado el tomo primero de su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España.* Antonio de Robles, sacerdote del arzobispado de México, asentó en su *Diario*: "Este día murió en San Pedro y San Pablo el padre Francisco de Florencia, religioso de la Compañía de Jesús, de muy crecida edad; escribió e imprimió diversas obras" (Robles, 1946, vol. 3: 20). Dos meses antes falleció sor Juana Inés de la Cruz en el convento de San Jerónimo de Ciudad de México (Robles, 1946, vol. 3: 16).

Florencia se distinguió por su prolífica producción historiográfica. Gran parte de los relatos históricos del jesuita explican el fomento de la devoción mariana en el territorio novohispano, mediante diversas advocaciones. Dilucidó y difundió la historia de numerosos santuarios marianos, atendidos por el clero secular. A su muerte, algunas de sus obras quedaron inéditas y ya en el siglo xviii el padre Juan Antonio de Oviedo asumió la tarea de publicarlas.

En una primera revisión de sus libros se aprecia su deseo por reafirmar la diversidad cultural de Nueva España, valorada como una fortaleza y riqueza del mundo hispánico. Florencia es un historiador que exalta las identidades y virtudes de los naturales americanos al relatar el origen de devociones regionales, entre las cuales destaca una que pasó de ser una devoción local en el siglo xvi a una que se identificó con todo el reino de Nueva España y, hoy por hoy, con la nación mexicana. Parecería que Florencia quiso mostrar el fortalecimiento y consolidación institucional de la Iglesia católica. Sus

[3] El 6 de marzo de 1690, en la *Narracion de la marabillosa aparicion, que hizo el archangel San Miguel…*, en la dedicatoria al obispo Fernández de Santa Cruz, Florencia la firma como su capellán. Página sin numerar.

escritos son testimonio de cómo los jesuitas, salvo algunas excepciones, guardaron estrechos vínculos con el clero secular. Cabe mencionar que numerosos clérigos se formaron en los colegios de la Compañía mientras se fundaron los seminarios en las diócesis.

Su primer texto mariano versó sobre el origen de la virgen de Zapopan, escrito en 1653, el cual presentó para su publicación al obispo de Guadalajara, Juan Ruiz Colmenero, quien un año después declaró milagrosa a la virgen de Zapopan. Los siguientes textos se imprimieron en Europa, aunque gran parte de ellos los realizó en la madurez, a su regreso a tierras americanas. Florencia también se preocupó por mostrar las devociones de Ciudad de México. En 1685 dio a conocer su relato sobre el origen de la virgen de los Remedios, *La Milagrosa invención de un thesoro escondido en un campo…*, advocación que calificó como "patrona de las lluvias y temporales, defensora de los españoles, abogada de los indios, conquistadora de México, erario universal de las misericordias de Dios, Ciudad de refugio para todos" (Florencia, 1685). En efecto, el cabildo eclesiástico y el ayuntamiento de Ciudad de México, en numerosas ocasiones, durante los tiempos de sequía trasladaron la imagen de los Remedios en procesión. En este libro, como en muchos otros, el autor proclama la distinción de la divinidad hacia la sociedad indígena. En este caso se refiere a los pobladores del valle de México que son representados por un indio cacique.

Florencia es el principal responsable de la identidad criolla vinculada a la virgen de Guadalupe. En 1688, por petición del arzobispo Aguiar y Seixas, publicó *La estrella de el Norte de México, aparecida al rayar el dia de la luz evangelica efte Nuevo Mundo, en la cumbre del cerro de Tepeyac, orilla del mar Tezcucano, a un Natural recien convertido,* cuyo tiraje fue de mil ejemplares.[4] Posteriormente, el autor trató la vida de Diego Lázaro y resaltó las virtudes de los americanos representados por el indio Juan Diego.

Durante su estancia en Europa, Florencia mandó hacer medallas para divulgar la devoción a la virgen de Guadalupe, al tiempo que se apropió de la devoción a la virgen de Loreto, de ella trajo numerosas estampas y libros referentes a su origen.[5] Su obra póstuma referente a las devociones marianas

[4] Según el presupuesto del libro, se pagaron 10 pesos por ellos y se encuadernaron en seda. El 20 de noviembre de 1688, el arzobispo aprobó el gasto de 2,217 pesos 2 tomines de oro común por concepto de la edición de mil ejemplares. Archivo General de la Nación (AGN), Bienes Nacionales, vol. 457, exp. 3, fs. 2-5r.

[5] En una memoria de cajones que Florencia envió desde Sevilla aparecen las remesas de ejemplares de su *Menologio*, de la *Historia de la virgen de Loreto*, así como de centenares de estampas, las cuales eran

fue aumentada y publicada por el padre Oviedo en la imprenta del Colegio de San Ildefonso, en 1755, con el nombre de *Zodiaco mariano, en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como signos, y casas proprias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados à los cultos de su S S. Madre por medio de las mas celebres, y milagrosas imagenes de la misma Señora, que se veneran en esta America septentrional, y reynos de la Nueva España.Obra posthuma de el Padre Francisco de Florencia ...reducida à compendio, y en gran parte añadida por el P. Juan Antonio de Oviedo.* Obra en la cual el autor menciona imágenes *milagrosas* procedentes de diversos espacios europeos y difundidas por los jesuitas de diferentes reinos españoles, de los estados italianos y de los pueblos germánicos gobernados por la Casa de Austria. Sin embargo, la virgen de Guadalupe del Tepeyac constituyó para Florencia la base de todas las advocaciones marianas veneradas en Nueva España.

También, sobresale su libro sobre san Miguel del Milagro, impreso en 1692. La valoración de los naturales de la provincia de Tlaxcala se manifiesta en la descripción de las virtudes del indio macehual Diego Lázaro. Así como en Europa el arcángel Miguel distinguió a los franceses, en América mostró su afecto a los tlaxcaltecas, indicándole a ese indio dónde habrían de construirle su santuario. En la frontera tlaxcalteca los muros del santuario habrían de contener los vestigios (Cacaxtla) del pasado politeísta. Se puede elucubrar que Florencia aprovechó su escritura para expresar la conciliación de la corporación jesuita con la diócesis angelopolitana. Así, dedicó un apartado de este libro a exaltar la figura de Juan de Palafox, impulsor de la edificación del santuario al arcángel Miguel.

Otro texto principal identitario es *Historia de la Provincia novohispana de la Compañía de Jesús*. En la introducción se habla del proyecto de su obra histórica sobre la ya centenaria Provincia Mexicana. En la primera parte se expone el relato de la historia de la provincia —única parte que publicó en vida el autor—. En la segunda —inédita— propuso su *Menologio,* aunque éste ya lo había publicado en Barcelona, a su regreso a Nueva España le incorporó más biografías. La tercera parte está dedicada a las misiones. La *Historia de la Provincia* muestra cómo la Compañía de Jesús asumió como tarea central la creación del *imperio de la Iglesia*. Los jesuitas se asumieron como soldados de la contrarreforma, por ello emprendieron sus tareas educativas y misioneras

---

un encargo del padre Juan de Burgos, principal promotor de esta advocación en México (Zambrano, 1966: 718, 719, 723).

para extender la fe católica más allá del Atlántico. Fueron aliados de la monarquía española en este propósito. Florencia escribió su crónica para dejar memoria de los logros de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en el reconocimiento del extenso y complejo territorio de Nueva España, así como de sus habitantes, cuya diversidad cultural se expresó, entre otros factores, por la multiplicidad lingüística (Torales, 2012).

4. Las letras impresas a propósito de san Miguel del Milagro

Léase completo el título sobre el arcángel san Miguel: *Narracion de la Marabillosa aparicion, que hizo el archangel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, Indio feligres del Pueblo de S. Bernardo, de la jurisdiccion de Santa Maria Nativitas. Fundacion del Santuario, que llaman San Miguel del Milagro; de la fuente milagrosa, que debaxo de una peña mostrò el Principe de los Angeles, de los milagros, que ha hecho el agua bendita, y el barro amassado de dicha Fuente, en los que con fee, y devocion han usado dellos para remedio de sus males. Dala à luz por orden del Ilustrissimo, y Reverendissimo señor D. Manuel Fernandez de Santa Cruz, Obispo dignisimo de la Puebla de los Angeles, el padre Francisco de Florencia, professo de la Compañia de Jesus. Dedicada a su Ilustrisima, con las Novenas proprias del Santuario, y una practica de ofrecerse à Dios por medio del Santo Archangel San Miguel en dichas novenas.* En la portada se enuncian los nombres del autor, del patrocinador y del impresor de Sevilla, además se expresa brevemente el contenido de la obra. Sigue a la portada un magnífico grabado de la representación del arcángel san Miguel, en el cual sobresalen los ondulantes trazos de su vestidura, su actitud de combate, y una lanza en sus manos con la que está a punto de herir al monstruoso demonio sobre el que está parado. En la parte inferior del grabado aparecen las letras “Q. S. D.”, abreviaturas de la frase con la que se identifica al arcángel: ¿Quién como Dios?

Francisco de Florencia inicia el escrito con una dedicatoria, fechada el 6 de marzo de 1690 en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, ubicado en Ciudad de México, al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, a quien exalta por destacar en su diócesis como constructor de santuarios, reformador de los conventos de religiosas y fundador de corregimientos. Además, el autor refiere cómo este prelado acudía con frecuencia al santuario a realizar

sus ejercicios de devoción y solía retirarse a él en la Pascua. Se puede conjeturar que Florencia, en calidad de capellán del prelado, visitó el santuario en compañía del obispo. Como signo de su predilección por San Miguel del Milagro, el obispo iniciaba y concluía sus visitas pastorales en el santuario; promovió, acorde al Concilio de Trento, que en éste se fomentaran los sacramentos de la confesión y de la eucaristía; favoreció e incrementó las peregrinaciones de los feligreses de su diócesis; procuró que se repartiera el agua del pozo a los enfermos y amplió la hospedería. El pozo habría de ser "la salud de todo el obispado", según Florencia.

La obra contiene dos libros. El primero se compone por 16 capítulos y el segundo, por 29. En los últimos nueve, Florencia incluye las novenas que han de dirigirse a san Miguel para obtener sus favores.

Florencia advirtió que no era su intención escribir sobre el arcángel san Miguel porque de él ya se había ocupado el jesuita Juan Eusebio Nieremberg; su propósito era narrar la "maravillosa aparición" que había hecho el arcángel en Nueva España hace 60 años. Sólo habían escrito sobre el asunto dos personas: el licenciado Pedro Salmerón, clérigo presbítero, en 1645, y el padre Nieremberg, quien en la segunda edición de su libro incluyó un breve relato sobre el origen del santuario.

En 1631 estaban al mando el pontífice Urbano VIII, el monarca Felipe IV, el virrey el marqués de Cerralvo y como gobernantes del arzobispado de México Francisco Manso y Zúñiga, y de la diócesis de Puebla, Gutierre Bernardo de Quiroz. El 25 de abril, día del evangelista san Marcos, se cantan las letanías mayores en procesión, donde se encontraba Diego Lázaro, joven de 16 o 17 años, natural de San Bernardo, "colonia" de Santa María Nativitas, cuando se le apareció el arcángel san Miguel y le pidió que les informara a los habitantes de esa jurisdicción que en la barranca, entre dos cerros, habrían de encontrar una fuente de agua milagrosa para curarles todas sus enfermedades. Diego Lázaro no cumplió lo dispuesto, por lo que enfermó de *cocolixtli* y estuvo tan grave que fue menester administrarle los sacramentos. El arcángel volvió a aparecerse el 8 de mayo del año 495, el mismo día se apareció en el monte Gárgano, en el reino de Nápoles (Bosch, 1724: 380). En la provincia de Tlaxcala, san Miguel acompañó a Diego Lázaro al cerro y en la barranca le mostró el agua milagrosa; éste la bebió y recuperó la salud. Florencia menciona cómo se hicieron informaciones sobre las apariciones del arcángel en 1643 y 1675. Las primeras fueron hechas por orden del obispo

Juan de Palafox en el pueblo de Nativitas por el licenciado Gabriel Pérez de Alvarado, cura de dicho pueblo y juez nombrado por el virrey.

Cuando tuvieron lugar las apariciones, el pueblo de Nativitas era atendido por los frailes franciscanos del convento, cuyo guardián era fray Hernando García Rendón y el cacique y gobernador de la provincia de Tlaxcala, Gregorio Nazianzeno, quien gobernó mucho tiempo y que, de acuerdo con Florencia, fue muy querido por los virreyes, la audiencia y los alcaldes mayores, "temido y respetado de los naturales de todos los pueblos, de quien hacían grande confianza los religiosos" (Florencia, 1692: 11).

Diego Lázaro relató las apariciones del arcángel a los frailes y el guardián del convento lo remitió al gobernador, quien lo reprendió por considerarlo mentiroso. Durante un año Diego Lázaro no hizo nada hasta que un día, en Tlaxcala, durante la fiesta de san Diego, se le apareció nuevamente el arcángel exigiéndole que difundiera lo sucedido. Acudió entonces con el obispo Gutierre Bernardo de Quiroz y le contó todo, le llevó agua del pozo y le pidió su protección. El agua fue repartida entre sus familiares enfermos y en el hospital de San Pedro, en la ciudad de Puebla; todos los que la bebieron sanaron. El obispo, recordando cómo la virgen había distinguido a dos indios naturales, manifestó a Diego Lázaro que le creía y que le habría de proteger del gobernador. El prelado mandó explorar el pozo y a un emisario con el gobernador. Nombró al doctor Alonso Herrera juez procurador de esta causa, quien verificó lo dicho por el indio y dispuso que en una de las cuevas próxima al pozo se edificara una ermita y se colocara en ella la imagen del arcángel. El 29 de octubre se celebró la primera misa en la ermita. Este fue el origen del santuario de San Miguel del Milagro, que habría de estar bajo el cuidado de Diego Lázaro hasta el día de su muerte.

En su primer libro, Florencia cuenta cómo Juan evangelista, al pasar por la ciudad de Chonae o Coloso, en Frigia, solicitó que se le construyera a san Miguel un santuario en Querotipa. Así se hizo y surgió una fuente de agua milagrosa que sanaba el alma y cuerpo de quienes ahí acudían. La vigilancia del santuario se le encomendó a Arquixo, así como en San Miguel del Milagro lo habría de hacer Diego Lázaro. También alude a la ya citada basílica de Saint-Maximin-la-Sainte Baume, Marsella, lugar donde, según la tradición, el arcángel Miguel llevó a María Magdalena para protegerla. Conviene advertir que el autor asocia a la virgen de Guadalupe con el arcángel san Miguel, pues advierte que su aparición fue discurrida por el propio arcángel.

A partir de 1643, el obispo Juan de Palafox frecuentó la ermita. En una de sus visitas lo acompañó el obispo de Yucatán, Juan Alonso y Ocón, quien estaba de paso cuando fue promovido para la diócesis de Cuzco. Ambos ofrecieron sus limosnas, con las que se inició la construcción del santuario. Reseñada la historia del milagro hasta la aprobación y construcción del santuario, el padre Florencia ofrece una descripción del santuario, en la que menciona cada una de las pinturas y retablos con los que estaba decorada la iglesia a finales del siglo xvii. Además, relata que desde la década de los años treinta del siglo xvii hubo hospedería para los peregrinos; primero unas cuevas y más tarde unas casas de adobe. Tres obispos contribuyeron a la edificación del santuario antes de que Manuel Fernández de Santa Cruz emprendiera su remodelación y la construcción de la hospedería: Gutierre Bernardo de Quiroz, Juan de Palafox y Diego Osorio Escobar y Llamas.

En cuanto al agua milagrosa, Florencia cuenta que el obispo Juan de Palafox mandó hacer panecillos con el agua y la tierra del pozo, a los cuales se les atribuyeron propiedades curativas y tuvieron gran demanda entre los peregrinos y devotos de san Miguel. También refiere cómo la madre Isabel de la Encarnación, carmelita descalza del convento de San José, se valía del agua y de los panecillos para combatir a los demonios. El doctor Pedro Salmerón, quien escribió la primera relación sobre san Miguel del Milagro, fue confesor de la religiosa y escribió también su vida (Salmerón, 1675). Podemos elucubrar que él introdujo a la religiosa en la devoción a san Miguel.

En el segundo libro el autor se preocupó de exaltar las virtudes de Diego Lázaro y lo comparó con tres naturales de México distinguidos por la virgen: el cacique don Juan, a quien se le apareció la virgen de los Remedios, y Juan Diego y Juan Bernardino, elegidos por la virgen de Guadalupe. Además, enfatiza la predilección divina hacia los naturales americanos. En el libro segundo aparece la veta del padre Florencia como historiador. En varios capítulos se empeña en resaltar el valor de las informaciones que se hicieron para confirmar la singularidad del suceso y las virtudes del indio Diego Lázaro. Lo mismo ocurre en los capítulos destinados a narrar los numerosos milagros que por intervención del arcángel y mediante el agua y la tierra del pozo han tenido lugar. Florencia culmina su obra refiriéndose a la amplia devoción al arcángel san Miguel en la diócesis:

> el Obispado de la Puebla està lleno de Imágenes, estatuas de Pincel, y de talla de este Soberano Archangel. Apenas se ve casa o Santocale de Indios

> que no tenga San Miguel del Milagro: casa de Español pobre, o rico, que no muestren su devocion al Santo, en tener las salas, ò en los Oratorios su pintura, con la divisa en que se apareciò à Diego Lazaro que es la vara de oro con la cruz por remate. No hai Iglesia ni Hermita en todo él, que no tenga una, ò muchas Imagenes del santo Archangel (Florencia, 1692: 162).

Florencia menciona que en casi todas las iglesias de Puebla se puede apreciar la imagen del arcángel; en algunas de ellas, como en la catedral, tiene capilla y altar propio. También se le veneraba en Tlaxcala, San Martín, Huejotzingo, Atlixco, Nativitas, entre otros lugares. En Ciudad de México, en el convento de la Encarnación se fundó una cofradía al arcángel. En el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, bajo el coro, tenía su colateral, donde se decía una misa cada mes, a costa de Ana de Vergara, hija del maestre de campo Antonio Urrutia de Vergara. La segunda parroquia de Ciudad de México que estaba en construcción, al tiempo en que escribió su libro, se dedicó a san Miguel, el 28 de agosto de 1692. Los 10 últimos capítulos del libro son una aproximación a las prácticas religiosas del siglo xvii. Florencia ofrece al interesado en visitar el Santuario, oraciones, meditaciones y modos de aproximación para lograr la intercesión del arcángel, en ellas insistió al lector que, cuando visitara el santuario, tuviera presente las virtudes del indio Diego Lázaro, quien representaba a los naturales de la provincia de Tlaxcala.

5. La edición del libro

El padre Florencia concluyó el manuscrito en marzo de 1690, después lo envió al provincial de la Compañía, el jesuita Ambrosio Odón, quien ordenó a su secretario, el padre Martín Carlos Ramales, que expidiera la licencia para su impresión, la cual redactó en la ciudad de Puebla, el 19 de junio del mismo año. El texto se entregó a Juan Leonardo Malo Manrique, oriundo de Arahal, población próxima a Sevilla, quien era reconocido como comerciante de libros en Nueva España. Tenía su bodega en Ciudad de México, enfrente de la Casa Profesa (Moreno, 2009: 144-145). Sabemos que en su pueblo natal patrocinó la primera etapa de la construcción de la iglesia del Santo Cristo de la Misericordia. El alto costo de las impresiones en Nueva España motivó a Juan Leonardo a enviar el texto a Sevilla en la flota de 1690, que salió de Veracruz el miércoles 19 de julio y llegó a España el 15 de noviembre de 1690 (Robles, 1946, vol. 2: 208-221).

En la península se sometió a las aprobaciones episcopales y el proceso editorial se realizó en los primeros meses de 1691. El 2 de noviembre de 1691, el doctor José Bayas, en su calidad de provisor y vicario general del arzobispado de Sevilla, otorgó su parecer. Juan Francisco de Alvarado expidió su aprobación el 15 de noviembre de 1691 en nombre del arzobispo Jaime de Palafox y Cardona (1642-1701), sobrino del obispo Juan de Palafox y Mendoza, y por mandato del mismo provisor. Martín de Alcarza, corrector general del libro, residente en Madrid, el 14 de enero de 1692 dio testimonio de que éste concordaba con el escrito original. Conviene señalar que el libro incluye la tasación por los señores del consejo, a razón de seis maravedíes el pliego.

A continuación aparece la protesta de Francisco de Florencia —según las disposiciones del papa Urbano VIII de 1625 y 1631 exigidas a los autores de menologios y biografías—, respecto a que el autor con los elogios a Diego Lázaro y a otros devotos no pretendía "prevenir el juicio de la Santa Sede Apostólica".

La obra salió de la imprenta de las Siete Revueltas —nombre atribuido por la calle donde estaba ubicada—, cuya fundación fue en 1618, por Jerónimo de Contreras, quien más tarde se trasladó a Perú, donde continuó la impresión de libros. En Sevilla, a finales del siglo xvii, la imprenta de las Siete Revueltas operaba a cargo de Tomás López de Haro (Aguilar, 1974: 13). Los primeros ejemplares debieron llegar a Nueva España en la flota al mando del general Diego Egues, que salió de España el 18 de julio de 1692 y entró a Veracruz a las 10 de la noche del 17 de octubre de 1692 (Robles, 1946, vol. 2: 272). La edición fue muy difundida en las ciudades de Puebla y México y contribuyó a fortalecer la devoción al arcángel san Miguel, al mismo tiempo que incrementó las peregrinaciones al santuario.

6. Recepción y efecto de la *Narración*

Como efecto de la publicación se mencionan a continuación los primeros textos que incluyeron breves narraciones para difundir el origen milagroso del santuario y la exaltación de la devoción en tierras americanas. Es muy probable que sus autores hayan tenido en sus manos el libro de Florencia.

El primer escrito aparece en la crónica *Fundación y primero siglo,* de José Gómez de la Parra, quien decidió incluir una "breve disgregación" para dar a conocer el origen de san Miguel del Milagro "en otros reinos" donde leyeran su crónica (Gómez, 1992 [1732]: 462). Gómez retoma el tema al referirse a

la biografía de la madre Isabel de la Encarnación, religiosa del convento de San José de la orden de carmelitas descalzas en la ciudad de Puebla, distinguida por sus virtudes, muy devota del arcángel san Miguel, pues en las batallas que la monja libraba con los demonios se valía "del agua y panecitos de san Miguel, que acá llamamos del Milagro" (Gómez, 1992 [1732]: 462).

Otro breve relato sobre san Miguel del Milagro fue incluido en la segunda edición (1757) del libro *De la devoción y patrocinio del patrón de la Iglesia y de los dominios de España, el glorioso arcángel San Miguel*, del padre Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658).

La *Narración* fue reeditada en Puebla en 1898. En el siglo xx se hicieron otras dos ediciones: en 1969, en Tlaxcala, y en 1974, el presbítero Valentín Rugerio Mendoza mandó hacer una edición en Ciudad de México en los talleres de Editora de Periódicos, S.C.L., La Prensa. En el siglo xxi, la editorial norteamericana BiblioBazaar da noticia de una edición realizada en 2010.[6]

Las huellas que dejan en los libros los poseedores de obras, como la que aquí se estudia, constituyen signos que los historiadores retoman para apreciar la difusión de su contenido. El ejemplar que se utilizó para el presente artículo conserva las marcas de dos de sus poseedores.[7] En la primera foja del volumen aparece una leyenda que dice: "lo aplico Nro Herm. Fr. Gabriel de Leganes. Siendo Guardian. Año de 1741". En el canto del libro se aprecia la marca de fuego del convento de San Diego de México; esto confirma que en el siglo xviii el libro formaba parte de la biblioteca del convento de San Diego de franciscanos de la Reforma de San Pedro de Alcántara. Así lo dispuso, en 1741, fray Gabriel Leganés, predicador y custodio de la provincia de San Diego de México, quien, unos años antes, cruzó el Atlántico para asistir al Capítulo General de la Orden y en 1739 residió en el convento de San Francisco de la villa de Madrid como procurador general de su Provincia.[8]

Un segundo poseedor de dicho ejemplar fue el presbítero Jesús García Gutiérrez (1875-1958), canónigo honorario de la basílica de Guadalupe. Fue vicario de Tetepango y Tizayuca, Hidalgo; de Amecameca, Estado de México; de San Cosme y de Magdalena de las Salinas, y capellán en la iglesia de

[6] No he podido localizar este ejemplar. Es una edición de bolsillo que sólo aparece citada en el sitio de internet de <Books.google.com.mx>.

[7] Actualmente, el ejemplar forma parte de los Acervos Históricos de la Universidad Iberoamericana, donde está disponible para fines de investigación.

[8] Leganes, durante su estancia en Madrid, signó la aprobación del libro de Nicolás de Jesús Belando, *Historia civil de España, sucesos de la guerra y tratados de paz, desde el año de mil setecientos hasta el de mil setecientos y treinta y tres (1740), y publicó su Jurídica y regular representación…* (Luque, 1994: 459).

Merced de las Huertas y en la del Espíritu Santo, en Ciudad de México. Se reconoció por su amplia cultura y como prolífico escritor. Publicó con los seudónimos Hermógenes, Beltrán Claquín, Licenciado Verdad y Licenciado Félix Navarrete. Sus numerosos artículos y libros versaron sobre la historia eclesiástica de México. Una de sus principales motivaciones fue demostrar la historicidad de la virgen de Guadalupe (Escalada, 1995: 403-449). Fue miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia, de la Sociedad de Geografía y Estadística, de la Sociedad Antonio Alzate y la Academia de Historia de Santa María de Guadalupe.

A pesar de que algunos consideran que en el siglo xviii la devoción a san Miguel había disminuido, entre otros motivos, por el esplendor que en ese tiempo había adquirido la devoción a la virgen de Guadalupe, esto no fue así. Las devociones vinculadas a la reafirmación de las identidades locales y regionales continúan vigentes hoy por hoy. Durante el siglo xviii se aprecia el vínculo estrecho de numerosas devociones locales y regionales con la veneración a la virgen de Guadalupe. Lo cual también se manifestó en la redecoración del santuario de San Miguel del Milagro en el siglo xviii, con la representación en sus muros del milagro guadalupano, cuyos vestigios aún se aprecian.

Para el propósito de este trabajo, conviene concluir estas líneas sobre la devoción de san Miguel con un testimonio que data del siglo xviii, de un reconocido jurista oriundo de Tlaxcala que debe su nacimiento y su nombre a la devoción que sus padres tuvieron al arcángel san Miguel. En sus *Apuntes* refiere que después de un año del matrimonio de sus padres, éstos no lograban engendrar un hijo, motivo de "desavenencias y discordias":

> Por fin, de común acuerdo, resolvieron hacer romería a un santuario distante dos leguas de su pueblo, llamado San Miguel del Milagro. Se mantuvieron en él nueve días, implorando por la intercesión del Santo Arcángel un hijo, y no se separaron de allí, sin experimentar mi madre los primeros anuncios de haber concebido. A los nueve meses me dio a luz, en 26 de diciembre de 1763 (Herrera, 2007: 105).

Nos referimos a Miguel Guridi y Alcocer, prócer del constitucionalismo mexicano, quien en 1820 publicó su *Apología de la aparición de Nuestra Señora de Guadalupe de México, en respuesta a la disertación que la impugna su autor el Dr. José Miguel Guridi y Alcocer*. Esta obra representa la culminación de la historiografía guadalupana del virreinato.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación

Bibliografía general

Aguilar Piñal, Francisco (1974), *Impresos sevillanos del siglo xviii. Adiciones a la tipografía hispalense,* España, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Miguel de Cervantes.

Báez Macías, Eduardo (1979), *El santuario de san Miguel: su patrocinio, la ermita en el desierto de Cuajimalpa, y el santuario de Tlaxcala,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bosch Centellas, Balthasar (1724), *Guirnalda mystica, triumpho de los santos, formada en el círculo del año. Primera parte*, Madrid, Herederos de Antonio González de Reyes.

Escalada, Xavier (1995), *Enciclopedia guadalupana: temática, histórica, onomástica*, vol. III, México, Enciclopedia Guadalupana.

Florencia, Francisco de (1685), *La Milagrosa invención de un thesoro escondido en un campo, que halló un venturoso cazique, y efcondio en fu cafa, para gozarlo a fus folas: patente ya en el santuario de los remedios en su admirable imagen de Ntra. Señora; señalada en milagros, invocada por patrona de las lluvias, y temporales; defensora de los españoles, abogada de los indios, conquistadora de México, erario universal de las misericordias de Dios, Ciudad de refugio para todos, los que a ella fe acogen / noticias de su origen y venidas a Mexico,* México, Imprenta de María de Benavides.

Florencia, Francisco de (1688), *La estrella de el Norte de México, aparecida al rayar el dia de la luz evangelica efte Nuevo Mundo, en la cumbre del cerro de Tepeyac, orilla del mar Tezcucano, a un Natural recien convertido*, México, Imprenta de María de Benavides.

Florencia, Francisco de (1692), *Narracion de la Marabillosa aparicion, que hizo el archangel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, Indio feligres del Pueblo de S. Bernardo, de la jurisdiccion de Santa Maria Nativitas. Fundacion del Santuario, que llaman San Miguel del Milagro; de la fuente milagrosa, que debaxo de una peña mostrò el Principe de los Angeles, de los milagros, que ha hecho el agua bendita, y el barro amassado de dicha Fuente, en los que con fee, y devocion han usado dellos para remedio de sus males. Dala à luz por orden del Ilustrissimo, y Reverendissimo señor D. Manuel Fernandez de Santa Cruz, Obispo dignisimo de la Puebla de los Angeles, el padre Francisco de Florencia, professo de la Compañia de Jesus. Dedicada a su Ilustrisima, con las Novenas proprias del Santuario, y una practica de ofrecerse à Dios por medio del Santo Archangel San Miguel en dichas novenas, a costa de don Juan Leonardo Malo Manrique*, Sevilla, imprenta de las Siete Revueltas.

Florencia, Francisco de (1694), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España,* México, Iván Joseph Guillena Carrascoso.

Florencia, Francisco de (1747), *Menologio de los varones mas señalados en perfección Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España / escrito por el padre Francisco de Florencia y aprobado por N.M.R.P. Juan Paulo Oliva, Preposito General de la misma Compañía,* Madrid, S.N.

Florencia, Francisco de (1755), *Zodiaco mariano, en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como signos, y casas proprias para beneficio de los hombres los templos,y lugares dedicados à los cultos de su S S. Madre por medio de las mas celebres, y milagrosas imagenes de la misma Señora, que se veneran en esta America septentrional, y reynos de la Nueva España. Obra posthuma de el Padre Francisco de Florencia …reducida à compendio, y en gran parte añadida por el P. Juan Antonio de Oviedo*, México, Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Gómez de la Parra, José (1992 [1732]), *Fundación y primero siglo del muy religioso convento del señor san José de religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de Puebla de los Ángeles en la Nueva España*, edición e introducción por Manuel Ramos Medina, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla (Colección V Centenario).

Herrera, José Gerardo (2011), "San Miguel del Milagro el primer santuario secularizado de la Nueva España", ponencia presentada en el *Congreso Internacional Palafoxiano Juan de Palafox: obispo, virrey y mecenas*, México, Universidad Pontificia de México, 23 y 24 de agosto.

Herrera, Willebaldo (2007), *El camaleón de viento. Escritos literarios y políticos de José Miguel Guridi y Alcocer (1763-1828)*, introducción, estudio preliminar y compilación de Willebaldo Herrera, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala.

Loizaga, Manuel de (1750), *Historia de la Milagrosissima imagen de Ntra. Sra. De Occotlan*, México, reimpresa por la viuda de don Joseph Hogal.

Luque Talaván, Miguel (1994), *Un universo de opiniones: la literatura jurídica indiana*, Madrid, Biblioteca de Historia de América / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Moreno Gamboa, Olivia (2009), "Hacia una tipología de libreros de la ciudad de México (1700-1778)", *Estudios de Historia Novohispana,* núm. 40, pp. 121-146.

Nieremberg, Juan Eusebio (1757), *Devoción y patrocinio del patrón de la Iglesia y de los dominios de España, el glorioso arcángel san Miguel*, Madrid, Oficina de Gabriel Ramírez.

Robles, Antonio de (1946), *Diario de sucesos notables (1665-1703),* vols. 2 y 3, México, Porrúa.

Salmerón, Pedro (1675), *Vida de la Benerable Madre Isabel de la Encarnacion: carmelita descalza, natural de la ciudad de los Ángeles,* México, Francisco Rodríguez Lupercio.

Torales Pacheco, María Cristina (2012), "Multiculturalidad e intercambio transoceánico en el mundo hispánico: la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús", en Rafael Dobado González y Andrés Calderón Fernández (coords.), *Pintura de los reinos. Identidades compartidas en el mundo hispánico. Miradas varias, siglos XVI-XIX,* México, Fomento Cultural Banamex / Real Academia de la Historia / Academia Mexicana de la Historia, pp. 133-151.

Tyrakowski Findeiss, Konrad (1989), “Formas y tendencias actuales del desarrollo turístico en Tlaxcala”, *Historia y sociedad en Tlaxcala. Memorias del 2 Simposio Internacional de Investigaciones socio-históricas sobre Tlaxcala 15 al 17 de octubre 1986,* Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala / Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Iberoamericana.

Vergara, Luis (2010), “Identidades y procesos de modernización. Algunos fundamentos teóricos”, en Perla Chinchilla (coord.), *Procesos de construcción de las identidades de México*, México, Universidad Iberoamericana, pp.17-72.

Zambrano, Francisco (1966), *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México,* t. VI: siglo xvii (1600-1699), México, Jus.

La devoción a san Miguel del Milagro durante la época virreinal

*Doris Bieñko de Peralta**

Dicen que Miguel quiere decir, que es como Dios, o él que es como Dios. Porque san Miguel, aunque no es Dios, es muy semejante a Dios, y una viva imagen de la divinidad, por muchas causas, por la perfección de su naturaleza, por la excelencia de su gracia, por el imperio de su principado, y otras grandes gracias, por las cuales cuando le pusieron este nombre, no había ni en la tierra, ni en el cielo, persona, ni cosa más parecida a Dios, ni más santa, ni más alta, ni más poderosa que san Miguel.

Juan Eusebio Nieremberg

Desde la Alta Edad Media, en la cultura occidental, la devoción a los ángeles ha privilegiado la figura de san Miguel, "el príncipe de los ejércitos celestiales", quien ha sido considerado el adversario del demonio, el psicopompo que acompaña a las almas de los muertos y las pesa, así como el defensor del pueblo cristiano. En España, este arcángel fue asociado con la supresión de la heterodoxia. El 8 de mayo del año 593, mientras se celebraba el tercer concilio provincial en Toledo, el rey Recaredo abjuró de la "herejía arriana" y "toda la España se hizo católica" (Collado, 1760: 96). Así, en la península ibérica, durante la fiesta de san Miguel se conmemoraba la conversión al catolicismo. En España, desde la Edad Media, abundaron los santuarios dedicados al arcángel, los cuales, en numerosas ocasiones, fueron situados en los montes, siguiendo el modelo del monte Gárgano, Italia, el santuario europeo más antiguo dedicado al arcángel (Ávila, 2013: 347; Bouet y Carletti, 2007: 13-38). Algunos de los autores ibéricos afirmaban que el arcángel, como protector

* Escuela Nacional de Antropología e Historia e Instituto Nacional de Antropología e Historia.

de los godos, fue el primer patrono de España, mucho antes que el apóstol Santiago.

La promoción de san Miguel como símbolo identitario en los territorios del imperio español se revitalizó y enfatizó durante las primeras décadas del siglo xvii (Vincent-Cassy, 2008: 161). En 1614, el fraile capuchino Severo de Tovar dirigió un memorial a Felipe III, en el cual promovió el patrocinio de san Miguel (Vincent-Cassy, 2011: 92). Dado que el "capitán de las milicias celestiales" fue el primer protector de la península, el jesuita Juan Eusebio Nieremberg propuso a Felipe IV que el arcángel guerrero acompañase a Santiago en el amparo de España (Nieremberg, 1643). De hecho, los jesuitas han sido considerados los principales propagadores del culto a san Miguel en España en el siglo xvii.

En ese contexto, la expansión de la devoción angelical en el Nuevo Mundo durante el siglo xvii podría circunscribirse por la influencia de la coyuntura venida desde la metrópoli. Sobre todo si se considera, como veremos más adelante, que el autor del impreso sobre la aparición de san Miguel en Tlaxcala, Francisco de Florencia, fue uno de los miembros de la Compañía de Jesús.

Sin embargo, la presencia de la figura de san Miguel en el territorio novohispano en el siglo xvii también se vincula con el previo impulso de ésta en el proceso de la evangelización por parte de la orden franciscana. Existen varios ejemplos en relieves y en pintura mural conventual que son huellas de esa promoción, incluso algunos de los pueblos del siglo xvi, como Huejotzingo, Puebla, o Zinacantepec, Estado de México, fueron puestos bajo la tutela de este arcángel. El interés de los frailes seráficos por el ángel guerrero obedecía al carisma del fundador de la orden franciscana (Montes, 2001: 155), así como a su labor misionera y la "extirpación de la herejía".

El resultado de la evangelización fue que los indígenas no sólo asimilaron las enseñanzas cristianas, sino que incorporaron en sus imaginarios a personajes celestiales como san Miguel. Ejemplo de ello es el relato de la aparición de san Miguel en el pueblo de Nativitas, Tlaxcala —dicho territorio fue ocupado por indios aliados a los españoles durante la conquista y en cuya zona se realizaron las misiones de la orden seráfica de la Nueva España—, en 1631, donde ocurrió un acontecimiento considerado milagroso: el arcángel san Miguel se le apareció al indígena Diego Lázaro de San Francisco.

1. Las fuentes sobre la aparición y los promotores de la devoción

La referencia escrita más antigua e impresa del siglo xvii acerca de la historia de esta aparición es el manuscrito de Pedro Salmerón, prácticamente desconocido por los estudiosos del tema, intitulado "Relación de la aparición que el soberano arcángel San Miguel, defensor y patrón de ésta iglesia militante, y de la monarquía de España, hizo en un lugar del obispado de la Puebla de los Ángeles, llamado de Nuestra Señora de Nativitas en el año de 1631".[1] Este documento es un traslado notarial de 1738, realizado a petición del viajero italiano, don Lorenzo Boturini Benaduci, cuyo interés por las "antigüedades indianas" y las devociones novohispanas es conocido. En el mismo volumen, también se encuentran los trasuntos de fe de bautismo del indígena involucrado en la aparición, su testamento y la licencia del virrey marqués del Cerralvo para la fundación del santuario.[2]

Pedro Salmerón fue un criollo poblano, quien, además de escribir la relación sobre la aparición tlaxcalteca, fue autor de otros textos, algunos de ellos se publicaron, otros permanecieron en forma manuscrita.[3] En 1633, por ejemplo, redactó la biografía de una de sus hijas de confesión (Isabel de la Encarnación), impresa hasta 1675 en Ciudad de México. Salmerón también publicó una descripción de la ceremonia de la consagración de la catedral de Puebla en 1649, presidida por el obispo Juan de Palafox y Mendoza. Fue autor de un manual para párrocos sobre cómo celebrar la misa, publicado en 1647. En el contexto de la redacción del manuscrito sobre la aparición de san Miguel, fechado cerca de 1645, hay que destacar el reflejo de preocupaciones *criollas* de Salmerón, respecto a la promoción de las devociones locales, así como sus intereses como cercano colaborador del obispo Juan de Palafox y Mendoza (en el manuscrito se menciona que se realizó por la solicitud del prelado).

Pedro Salmerón fue un importante promotor y un gran devoto del culto a san Miguel. Las fuentes de la época coinciden en que "fue devotísimo del glorioso arcángel san Miguel, y así procuró, solicitó y consiguió la fundación

[1] Archivo General de la Nación (agn), Historia, vol. 1, exp. 7, fs. 152-170.

[2] agn, Historia, vol. 1, exp. 7, fs. 170-179v.

[3] El clérigo presbítero Pedro Salmerón fue nieto del juez de residencia de Antequera y justicia mayor, Sebastián Sánchez Salmerón. Estudió el bachillerato en cánones y después la licenciatura en leyes, y se desempeñó como abogado y visitador en la Audiencia de Guatemala (Beristaín, 1981: 113). Cerca de 1620, a sus 46 años de edad, solicitó una licencia al rey para pasar a la carrera eclesiástica. Regresó a Puebla y se hizo presbítero, también fue capellán de las monjas carmelitas descalzas de esta ciudad.

de su santuario, debiéndose a su desvelo la fábrica de la iglesia, a la cual se añadió el crucero que hoy tiene" (Gómez, 1992 [1732]: 138). Este sacerdote frecuentaba el santuario, e incluso falleció poco después de la fiesta del santo, 8 de mayo, durante una de estas peregrinaciones (Jesús María, s/f).

La narración de Salmerón, quien también utilizó noticias del doctor Manso de Herrera, canónigo de la catedral (actualmente desaparecidas), sirvió al mismo tiempo de base para la elaboración de una obra impresa en 1692 en Sevilla (reimpresa también allí en 1740), escrita por el jesuita novohispano originario de Florida, el padre Francisco de Florencia (1619-1695).[4] Florencia fue un autor criollo muy prolífico; además del impreso sobre la aparición de san Miguel, entre sus obras hay sermones, novenas, un menologio (1671), varias biografías de jesuitas ilustres, una crónica de la provincia jesuítica en Nueva España (1694), así como narraciones sobre otros santuarios e imágenes marianas milagrosas de las vírgenes de los Remedios, de Guadalupe, de Loreto, de Zapopan y de los Lagos.[5] Asimismo, está la obra póstuma intitulada *Zodiaco mariano* (1755), preparada con la colaboración de su discípulo, Juan Antonio de Oviedo, SJ, en la que se recogieron noticias de los santuarios novohispanos dedicados a la virgen María. La lista completa de sus impresos es extensa (Mathes, 1998 [1757]: XVII-XXIV), pero al revisarla es evidente que la promoción y difusión de las devociones surgidas en el virreinato fue de sumo interés para él.

La obra de Florencia intitulada *Narración de la maravillosa aparición, que hizo el arcángel San Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé de la jurisdicción de Santa María Nativitas*, impresa en Sevilla en 1692 y redactada unos dos años antes (así lo indican las fechas de las licencias y las referencias en el texto mismo), es muestra de los intereses criollos de su autor. La narración salió a la luz por orden del obispo poblano de entonces, Manuel Fernández de Santa Cruz (1637-1699), a quien se la dedicó.

El autor jesuita, además de incluir partes del manuscrito de Salmerón en su libro, también usó la información obtenida en el santuario, cuyos originales no se han podido localizar. Estos primeros informes, redactados entre

[4] Francisco de Florencia ingresó en 1643 como novicio en la Compañía y profesó solemnemente en 1660, además fue maestro en el colegio de Ciudad de México y viajó a Europa entre 1668 y 1675. A su regreso fue nombrado rector del Colegio del Espíritu Santo en Puebla y después del Colegio Máximo en la Ciudad de México (Zambrano, 1966: 703-712).

[5] *La milagrosa invención*, 1685; *Felicidad de México*, 1685; *La estrella del Norte*, 1688; *La casa peregrina*, 1689; *Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, 1692.

diciembre de 1643 y enero de 1644, comprendían testimonios de nueve españoles (siete hombres y dos mujeres) y dos indígenas parientes de Diego Lázaro (Isabel Castillan Xuchitl, abuela materna, y Andrés Pérez, su primo) (Florencia, 1692: 84-99). Las segundas informaciones datan de 1676, época de la sede vacante del obispo don Diego Osorio Escobar y Llamas, cuando a solicitud del doctor José Salazar Varona se presentaron siete españoles (entre ellos dos clérigos y una mujer) y cinco indígenas, uno de ellos fue primo de Diego Lázaro (Florencia, 1692: 100-120). A partir de esos y otros documentos, se podrá reconstruir y analizar el relato de la aparición.

2. El relato de la aparición, sus variantes y sus representaciones

El protagonista de este relato es el indio Diego Lázaro de San Francisco, hijo legítimo de Lázaro Diego y de Francisca Castillan Xóchitl nació, según su fe de bautismo, en septiembre de 1613 en el pueblo de San Bernabé, cerca de Santa María Nativitas, una zona a cargo de los frailes franciscanos.[6] Según Salmerón, quien requiere sublimar la imagen del indio y mostrar su ejemplaridad para explicar el papel del vidente en la aparición, Diego Lázaro, desde niño, "dio muestras de buena inclinación a la virtud, siendo afable, humilde y manso de corazón; muy puntual en acudir a la doctrina, misas y sermones, y a lo demás del culto divino […], sin que toda su vida fuese notado de vicio alguno de los de su nación".[7] Salmerón exaltó una imagen atípica del indígena —la mayoría de los naturales ha sido presentada por autores de la época como inclinados hacia el vicio— que podía servir al resto de sus congéneres como ejemplo.[8] Salmerón nunca aclaró el estado civil del indígena, aunque Florencia afirmaba que estuvo casado (Florencia, 1692: 12).

Durante una procesión, en 1631, en la cual participaba Diego Lázaro, se le apareció san Miguel y le comunicó que avisara al resto de los indios sobre la existencia de un pozo milagroso ubicado en una quebrada entre dos cerros, cerca del pueblo. Si bien el texto más antiguo, el de Salmerón, no especifica cuándo fue esa aparición,[9] el jesuita Florencia conjetura que debió ocurrir la jornada del 25 de abril, día que pasó como tal a la tradición (Florencia,

[6] Transcripción de la fe de bautismo de Diego Lázaro. AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 171v.

[7] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, fs. 152v-153.

[8] Otros ejemplos de idealización de los indígenas han sido analizados por Antonio Rubial (2001: 139-155).

[9] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 153.

1692: 4). El indio no se atrevió a revelar el mensaje, temiendo el descrédito. Tiempo después, el indígena enfermó gravemente y su familia tuvo la certeza de que éste iba a expirar pronto. Tenía paroxismos (Salmerón) o *cocolixtli* (Florencia). En ambos discursos, la enfermedad fue el castigo que el arcángel le había enviado por la desobediencia a su mandato.

A la medianoche del 7 de mayo de 1631, el indio agonizaba en su humilde choza, apareció un resplandor que asustó a sus acompañantes, quienes huyeron aun ante su agonía, dejando al enfermo solo por un tiempo. A su regreso, lo encontraron aparentemente difunto. Sin embargo, al pasar los "dos credos", el enfermo abrió los ojos y empezó a hablar con vivacidad, explicando que se le había aparecido el arcángel san Miguel, quien le había devuelto la salud mostrándose "rodeado de grandes resplandores" al sostener una vara de oro en su mano.[10] El príncipe celestial también condujo al indio moribundo en una especie de viaje iniciático (recuérdese el carácter psicopompo de san Miguel), con la finalidad de mostrarle el sitio del pozo milagroso. En el lugar se observó un torbellino y se oyeron unos aullidos, referencia que parece aludir a la expulsión de los dioses y espíritus paganos, y que nos remite a la tradición española según la cual el arcángel era el extirpador de las herejías:

> Levantóse al punto un torbellino espantoso de vientos encontrados, con terribles alaridos, y gemidos de los demonios, que salieron con mucho ruido de aquella quebrada causándole gran pavor. Y que el santo arcángel le dijo: no temiese, que los enemigos hacían aquel sentimiento por los grandes beneficios que por su intercesión habían de recibir los fieles de Nuestro Señor en aquel lugar. Porque muchos viendo las maravillas, que en él se habían de obrar, se convertirían, y harían penitencia de sus pecados; y todos darían gracias a la divina misericordia; y los que llegasen con fe viva y dolor de sus culpas, con el agua y tierra de aquella fuente alcanzarían remedio de sus trabajos.[11]

El arcángel tocó una gran peña con su vara para indicarle el lugar donde se ubicaba el pozo y le aseguró que la levantaría sin ningún esfuerzo. Fue así que del cielo descendió un resplandor mayor que el del arcángel, señal de "la virtud que Dios con su providencia le comunicaba" al agua, con la finalidad

[10] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 153v.
[11] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 153.

de proporcionar el remedio a los enfermos y a los necesitados.[12] Esta escena de la visión de Diego Lázaro ha sido representada en un óleo del siglo xvii —quizá el más antiguo del *ciclo tlaxcalteca*— que se encuentra en la catedral de Puebla en la capilla del Ochavo. Según Jaime Cuadriello, se trata de una lámina de cobre que representa *un diálogo místico* entre el indígena y el arcángel, en un paraje nocturno donde brillan sólo las estrellas, el resplandor propio del arcángel y la mencionada luz de Dios que desciende desde el cielo. Frente al arcángel se encuentra el indio arrodillado y, al parecer, orando. Debajo de la roca se espuma el agua (véase figura 1). La representación ha sido atribuida a Juan Tinoco (1614-1703) y fue patrocinada por un cura de Nativitas, canónigo de la catedral poblana (Cuadriello, 1999: 199).

El relato de Salmerón —que seguramente fue la fuente de inspiración para el óleo descrito— fue complementado y modificado por Francisco de Florencia, a partir de la información obtenida de los testigos entre 1643 y

Figura 1
Juan Tinoco, *Aparición de san Miguel a Diego Lázaro*,
óleo sobre lámina de cobre. Capilla del Ochavo,
Catedral Metropolitana de Puebla



Fuente: fotografía de la autora. Reproducción autorizada por el inah.

[12] agn, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 154v.

1675. Así, según estos testimonios, cuándo Diego Lázaro fue llevado por san Miguel hacia la peña, los acompañaron otros ángeles "mancebos" (Florencia, 1692: 9). Esta versión aparece también en la iconografía del cuadro que se encuentra en el santuario de San Miguel del Milagro, fechado en 1726 y atribuido a Luis Berrueco, en el cual aparecen tres ángeles que vuelan por encima de san Miguel, y amedrentan a los demonios (véase figura 2). Otra representación similar del mismo pintor se halla en la Catedral de Puebla. El jesuita también incorporó algunas novedades, como el dato sobre la entrevista entre el indio y el guardián del convento franciscano de Santa María de Nativitas, quien envió al indio con el gobernador indígena de la provincia, don Gregorio Nacianceno de Tlaxcala, pero éste no le creyó y lo calificó como *perro* y embustero, amenazándolo con azotarlo (Florencia, 1692: 12).

Después de la convalecencia de Diego Lázaro y de la entrevista con los franciscanos y el cacique, continúa el siguiente episodio de la narración: el descubrimiento del pozo. En la versión del Salmerón, el indio fue acompañado

Figura 2
Luis Berrueco (atribuido), *La aparición de san Miguel a Diego Lázaro, siglo xviii.* Santuario de San Miguel del Milagro, Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora. Reproducción autorizada por el inah.

por su padre y entre ambos quitaron la roca de ocho varas de contorno sin mayor esfuerzo:[13] en el relato del jesuita, toda la familia, que comprendía al padre, la madre y la esposa, lo acompañó. Al llegar al lugar vieron a un hermoso mancebo, quien desapareció después de ayudarles a mover la peña (Florencia, 1692: 12). Al descubrir la roca, afloró una fuente de agua clara y cristalina que, gracias a sus calidades, se convirtió en un lugar importante de peregrinación en la comarca. Ambas versiones son representadas en los cuadros que se encuentran en el santuario. En uno de ellos, atribuido a Luis Berruecos, aparecen dos hombres levantando la piedra (el hijo y el padre), mientras que un tercero indica con el dedo el pozo burbujeante (Cuadriello, 1999: 203); en el otro óleo, Diego Lázaro junto con su mujer, su madre y su padre y con ayuda del príncipe de los arcángeles (aquí hay una modificación, no es simplemente un mancebo) descubren el agua milagrosa (Cuadriello, 1999: 203). Existe una clara relación entre las narraciones mencionadas y las representaciones del milagro.

3. El santuario, el agua milagrosa y la propagación de la devoción

La aparición de san Miguel en Tlaxcala, a diferencia de otras apariciones milagrosas novohispanas, fue anicónica, la hierofanía no produjo imagen alguna. Las únicas pruebas de ella fueron la recuperación repentina de salud de Diego Lázaro y el pozo de agua milagrosa. Este pozo se convirtió, muy pronto, en destino de peregrinaciones y cerca de él se construyó el santuario. En diciembre de 1631, el virrey marqués de Cerralvo despachó la licencia para construir una ermita en este lugar, con la advertencia: "que no se administren en ella sacramentos ni adquieran derechos parroquiales, ni se repartan indios para su fábrica, ni gasten los bienes de la comunidad".[14]

Según Salmerón, varios años después del milagro, Diego Lázaro volvió a enfermarse, pero fue curado, por segunda ocasión, gracias al agua milagrosa. Vivió junto al manantial, cuidó el aseo y el ornato de la ermita y se desempeñó como enfermero de los necesitados. Allí, llevaba vida retirada y de "muchas penitencias", al cabo de tres años falleció y fue sepultado en la ermita. Antes de morir encargó una pintura conmemorativa en dos tablas para que "no se

[13] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 155.
[14] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 178v.

perdiese la memoria de la aparición del ángel san Miguel y el descubrimiento del pozo del agua santa" (Florencia, 1692: 95).

En el lugar cercano al pozo se excavaron "unas cuevas en las peñas [...] en que se recogían los enfermos y personas que venían a novenas".[15] El pozo fue protegido con una barda de ladrillo. También se colocó "una imagen del santo arcángel en un hueco hecho a mano en la misma quebrada",[16] aunque no se aclara su origen. Dato curioso que proporciona Salmerón es que un retrato de Diego Lázaro fue colocado debajo de la imagen del arcángel que estaba en el altar y "en tantos años no se había olvidado su memoria de los fieles, porque el día de la conmemoración de los difuntos, ponen cera y ofrenda sobre su sepultura",[17] hecho que indica la existencia de un culto incipiente hacia el vidente indígena.

Salmerón y Florencia afirman que los peregrinos iban en busca del agua milagrosa, algunos incluso se llevaban la tierra del pozo. Con el tiempo, no quedaba el rastro de la gran peña que lo cubría. Durante la gestión del obispo Palafox comenzaron a producir "pastillas, amasadas con agua santa, selladas con la imagen del santo arcángel", que se enviaban a Ciudad de México, Guatemala e incluso a Sevilla.[18] El agua del pozo o el lodo, o la tierra diluida en agua bendita, se usaban en partes del cuerpo externas y para ingerir, según el caso. Ejemplos de su uso se aprecian en los exvotos del santuario (véanse figuras 3 y 4).

Los relatos de las curaciones mencionadas por Salmerón incluyen ceguera, tullimiento, gota, tabardillo, *cocolixtli*, envenenamiento con hierbas, *bocas del pecho*, secuelas de la caída del caballo, dolor del estómago, hidropesía, e incluso alejamiento de las tentaciones demoniacas. Esto lo constató el mismo Salmerón, confesor de monjas carmelitas y una de las religiosas llamada Francisca de la Natividad, quien fue autora de la biografía de su compañera de celda, Isabel de la Encarnación (1597-1633):

> Cuando sucedió el milagro del santo san Miguel [...], yo misma lo experimenté en Isabel [que] la tierra del pozo que nos dieron, es terrible a los demonios [...]. Poniéndosela yo en la cabeza o dándole a beber el agua en que había estado la tierra [Isabel] era libre de los demonios, y cuando le apretaban las quijadas para que no me pudiera decir lo que deseaba, en

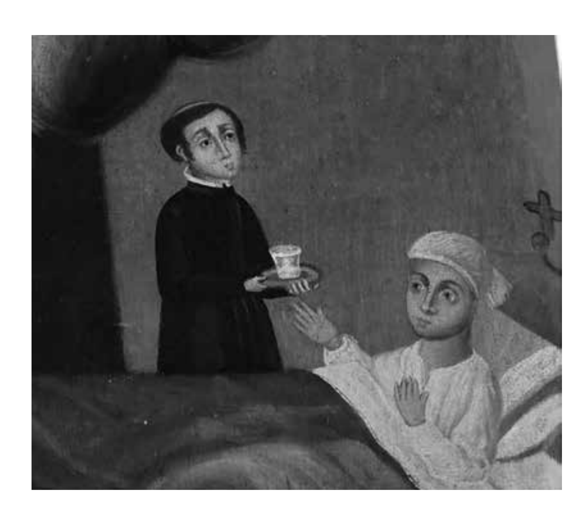
[15] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 155v.
[16] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 155v.
[17] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, fs. 160-160v.
[18] AGN, Historia, vol. 1, exp. 7, fs. 157-157v.

Figura 3
Marimón, exvoto del siglo xvii (detalle). Santuario de San Miguel del Milagro, Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora. Reproducción autorizada por el inah.

Figura 4
Anónimo, exvoto del siglo xviii (detalle). Santuario de San Miguel del Milagro, Tlaxcala



Fuente: fotografía de la autora. Reproducción autorizada por el inah.

> echándole en la boca el agua de san Miguel [...], luego se le desentumían las quijadas y podía hablar (Natividad, ca. 1646: 17v.-18).

Aunque el testimonio de Francisca fue redactado después del manuscrito de Salmerón, si tomamos en cuenta que la religiosa falleció en 1633, éste sería uno de los testimonios más tempranos sobre la distribución del agua milagrosa, que llegaba hasta la ciudad de Puebla (Bieñko, 2004: 103).

Debido a multitud de peregrinos provenientes no sólo desde la región de Puebla-Tlaxcala sino de Oaxaca y Guatemala, el lugar empezó a sufrir transformaciones. Se levantó una ermita "muy pequeña, fuerte, cubierta de vigas, en el mismo lugar de la fuente había un altar del santo, cubierto con una compuerta de madera levadiza, de suerte que el sacerdote que celebraba, estaba sobre la fuente".[19] El lugar del culto pasó pronto a la tutela del clero diocesano. El interés por parte del clero secular se reflejó en las gestiones realizadas por el obispo de Puebla entre 1640 y 1648, Juan de Palafox y Mendoza. Éste fue el primer prelado poblano que se interesó en propagar el milagro que sucedió en tiempos de su predecesor, Gutierre Bernardo de Quiroz (1627-1638). De hecho, la redacción de la ya mencionada relación de autoría de Pedro Salmerón es reflejo de ese interés de Palafox. Salmerón sostuvo una relación muy cercana con el prelado.

Palafox llevó a cabo la secularización de numerosas doctrinas indígenas administradas por los frailes franciscanos, entre ellas las de Santa María Nativitas en 1643 (Merlo, 2009: 194), y en el mismo año celebró misa en la ermita y mandó construir un santuario apropiado, consagrado en 1649 y que existe con modificaciones hasta hoy (Merlo, 2009: 259). La secularización de la doctrina propició la promoción del santuario, que hasta ese momento no sobrepasaba una ermita (una situación parecida con la intercepción y la consiguiente promoción episcopal de la ermita del Tepeyac en el siglo xvi).

El obispo Palafox, argumentando que hubo "señalados y repetidos milagros que se van continuando" gracias a la "tierra formada con agua" del santuario, gestionó la licencia de Felipe IV para recolectar limosnas para este lugar de culto. La limosna se aplicaría a levantar con "decencia y ornato iglesia capaz y casa dónde se hospeden las familias que suelen ir a los novenarios con las comodidades convenientes". Dicha cédula real, expedida en Pamplona el 2 de mayo de 1646, permitía pedir limosna en "todas y cuales-

[19] agn, Historia, vol. 1, exp. 7, f. 159.

quier parte" de las Indias Occidentales, islas de Tierra Firme de Mar Océano, incluyendo el virreinato de Perú, así como la siguiente contribución:

> Pidan esta limosna en algunos días señalados con orden de que la cantidad que juntasen entre en una arca de tres llaves, que la una tenga la justicia del lugar donde se pidiere, y la otra el cura, y la tercera el escribano del cabildo u otro del número o público, y que en cada parroquia se ponga una cajita con las mismas tres llaves donde se eche la limosna, encomendándola a los curas en los ofertorios de la misa, de manera que con lo que de esta limosna procediere, haya buena cuenta y razón, teniendo cuidado que cada año se saque lo que estuviere en la caja dando fe de ellos el escribano y con su testimonio se entregue al dicho obispo y su sucesor o a quien nombrasen (Díez, siglo xvii: 81-82v.).

Desde la secularización palafoxiana el santuario continuó como una promoción episcopal. Otro de los prelados poblanos, cuyo interés en el santuario fue comparable al de Juan de Palafox y Mendoza, fue Manuel Fernández de Santa Cruz. Su gestión (1677-1699) se caracterizó por la emulación de su predecesor. Ejemplo de tal emulación fue el patrocinio del arte religioso en la diócesis, así como fundaciones de colegios y conventos. El obispo Fernández de Santa Cruz también impulsó las mejoras en el santuario de San Miguel del Milagro: destinó 30 mil pesos, de los cuales ocho mil provenían de sus propias rentas, para la construcción del crucero, el camarín, las capillas y dos hospederías para los peregrinos (Galí, 2001: 76).

El obispo estaba muy interesado en la promoción del santuario tlaxcalteca, no sólo desde el punto de vista constructivo. Según Florencia, Fernández de Santa Cruz visitó ese lugar en varias ocasiones e incluso ahí llevaba a cabo los "ejercicios de devoción" y sus retiros espirituales, venía a "tratar sus negocios con san Miguel", así como "a conferir las cosas del obispado", lo que se entiende como pedir el consejo al arcángel en decisiones del gobierno:

> Todos saben, que desde que V. S. Il. se ha dignado de visitar a menudo el santuario de San Miguel, tiene el santuario la celebridad, los aumentos, la devoción, que saben todos. Tanto hace la presencia de un prelado en las casas y cosas de sus súbditos! […] Aquí empieza y acaba sus visitas, dándole eficacia a lo que en ellas ha de hacer del servicio de Dios y bien de sus ovejas, el santo Ángel (Florencia, 1692: s/n).

Justo en tiempos de la gestión episcopal de Manuel Fernández de Santa Cruz se redactó y publicó la *Narración de la maravillosa aparición, que hizo el arcángel san Miguel a Diego Lázaro de San Francisco,* del jesuita Francisco de Florencia. La obra, impresa en Sevilla, en 1692, fue dedicada a este prelado poblano. Pero Florencia no sólo dedicó el libro a Fernández de Santa Cruz, sino que en varias ocasiones invocó el nombre del obispo y manipuló el relato para rendirle pleitesía. Jugó con el apellido del prelado e introdujo hábilmente ese elemento en el discurso para constatar que san Miguel usó ese objeto como su insignia (santa cruz). Recordemos que el atributo del arcángel en la visión del indio, según Salmerón, fue una vara de oro, aunque nunca se especificaron sus características. De hecho, en pocas representaciones que perduraron, anteriores a la impresión de obra de Florencia, san Miguel aparece con ese objeto en la mano (véase figura 1). A partir de la difusión del escrito del jesuita se notó una mutación: san Miguel fue representado con una cruz alargada, evocando la cruz episcopal, tal como aseguró Florencia: se trataba de una "vara de oro, que llevaba en la mano con una cruz por remate", y la comparó con el cayado de Moisés, quien así descubrió el agua en el desierto (Florencia, 1692: 6). De este modo, el jesuita enfatizó el interés del obispo Fernández de Santa Cruz por el santuario.

Los pintores novohispanos incorporaron el elemento nuevo en las representaciones del milagro de Nativitas. Las varas largas terminadas en cruz se encuentran en gran parte de las representaciones del siglo XVIII (véanse figuras 1 y 2). Dada la llegada de gran cantidad de peregrinos al lugar, se empezaron a encargar numerosas imágenes, tanto con las escenas de la aparición como exvotos dedicados al santo (véanse figuras 3 y 4). El testimonio de esta profusión de imágenes se puede encontrar no sólo en el pequeño museo del santuario de San Miguel del Milagro, sino en los templos de Puebla y Tlaxcala.

Conclusiones

La creencia en la aparición del príncipe celestial en Tlaxcala debe ser vista en el contexto de promoción de otras apariciones e imágenes milagrosas en la primera mitad del siglo XVII en Nueva España. Por esas fechas salió a la luz la relación sobre la virgen de los Remedios del fraile mercedario Luis de Cisneros (1621). Pronto también serían publicadas las obras sobre la historia

de la virgen de Guadalupe, del bachiller Miguel Sánchez (1648) y del licenciado Luis Laso de la Vega (1649). Además de las milagrosas imágenes marianas, en este periodo se promovieron las de Cristo (por ejemplo el Señor de Chalma, encontrada en una cueva en ese lugar; y el Señor de Santa Teresa, en Ixmiquilpan, llamado así porque se encontraba en el convento de Santa Teresa, al cual se le atribuía una renovación milagrosa de sí mismo). La cristalización de estas primeras historias, respecto a apariciones e imágenes milagrosas, guarda relación tanto con los avances de la evangelización, en ocasiones con la apropiación de las ilustraciones por parte del clero secular, como con los primeros destellos de la identidad criolla (no es gratuito que los autores de esos relatos hayan sido miembros del clero de origen criollo) y, por ende, con la intención de la sacralización del territorio novohispano (Cuadriello, 1999: 180-227).

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación

Bibliografía general

Ávila Vivar, Mario (2013), *Angelología barroca. Las series angélicas*, tesis de doctorado, Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha.

Beristaín de Souza, José Mariano (1981), *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, t. III, edición facsímil, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bieňko de Peralta, Doris (2004), "Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía", en Roger Bartra (coord.), *Melancolía y transgresión en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 91-114.

Bouet, Pierre y Carlo Carletti (2007), "Quarante années de recherches sur les sanctuaires du Mont Saint-Michel et du Gargano", en Pierre Bouet, Giorgio Otranto y André Vauchez, *Culte et sanctuaires de saint Michel dans l'Europe médiévale*, Bari, Edipuglia, pp. 13-38.

Cisneros, Luis de (1621), *Historia de el principio y origen, progresos venidas a México, y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios, extramuros de México*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcaçar.

Cuadriello, Jaime (1999), "Tierra de prodigios. La ventura como destino", en *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*, México, Museo Nacional del Arte / Banamex / Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, pp. 180-227.

Collado de Ruete, Manuel (1760), *Insinuación de las grandezas de san Miguel y de sus famosos santuarios en los reinos de España, Francia, Portugal, Nápoles y las Indias*, Madrid, Imprenta de Herederos de Francisco del Hierro.

Florencia, Francisco de (1692), *Narración de la maravillosa aparición, que hizo el arcángel san Miguel a Diego Lázaro de San Francisco, indio feligrés del pueblo de San Bernabé de la jurisdicción de Santa María de Nativitas*, Sevilla, Imprenta de Tomás López de Haro.

Galí Boadella, Montserrat (2001), "El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla: El caso del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, 1677-1699", en *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Americano, teatro, arte, espacio y sociedad*, Sevilla, Universidad Pablo de Olarte, pp. 71-90.

Gómez de la Parra, José (1992 [1732]), *Fundación y primero siglo del muy religioso convento de Señor San Joseph de religiosas descalzas de la ciudad de la Puebla de los Ángeles*, México Universidad Iberoamericana / Comisión Puebla V Centenario.

Mathes, Miguel (1998 [1757]), *Francisco de Florencia, SJ. Vida y obra,* en Francisco Florencia*, Origen de los dos célebres santuarios de la Nueva Galicia*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco.

Merlo Juárez, Eduardo (2009), *Quién como Dios. San Miguel del Milagro*, Puebla, Universidad Popular del Estado de Puebla / H. Ayuntamiento de Puebla.

Montes Bardo, Joaquín (2001), *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España. Siglo xvi. Iconología en la provincia del Santo Evangelio*, Jaén, Universidad de Jaén.

Nieremberg, Juan Eusebio (1643), *De la devoción y patrocinio de san Miguel, príncipe de los ángeles, antiguo tutelar de los godos y protector de España*, Madrid, Imprenta de María de Quiñones.

Rubial García, Antonio (2001), "La exaltación de los humillados. Indios y santidad en las ciudades novohispanas del siglo xviii", en Manuel Ramos Medina y Clara García (coords.), *Ciudades mestizas: intercambio y continuidades en la expansión occidental. Siglos xvi a xviii. Actas del 3er Congreso Internacional Mediadores Culturales*, México, Condumex / Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 139-155.

Sánchez, Miguel (1648), *Imagen de la virgen María, madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la ciudad de México*, México, Imprenta de la Viuda de Calderón.

Vega, Luis Laso de la (1649), *Huei tlamahuiçoltica*, México, Imprenta de Juan Ruíz.

Vincent-Cassy, Cécile (2008), "Puesta en escena de los ángeles en la España del siglo xvii. Entre arte dramático y artes pictóricas", *Atrio. Revista de Historia del Arte*, núm. 13-14, pp. 161-176.

Vincent-Cassy, Cécile (2011), "Saint Michel et la monarchie hispanique. l'invocation de la protection angélique en 1643", en Florence Buttay y Axelle Guillausseau (eds.), *Des saints d'Etat? Politique et sainteté au temps du Concile de Trente*, París, Presses de l'Université de Paris IV-Sorbonne, pp. 89-103.

Zambrano, Francisco (1966), *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, t. VI, México, Editorial Jus.

Documentos

Díez de la Calle, Juan (siglo xvii), *Colección de documentos referentes a la historia eclesiástica y civil de América española, recopilados por Juan Díez de la Calle,*

oficial segundo de la Secretaría de Nueva España, manuscrito 3048, t. 3, Madrid, Biblioteca Nacional de España.

Jesús María, Juana de (s/f), *Cuaderno quinto*, manuscrito inédito, colección particular, Puebla, Convento de Santa Teresa.

Natividad, Francisca de la (ca. 1646), *Este es el original de la madre Francisca de la Natividad dando razón de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de su confesor*, manuscrito inédito, colección particular, Puebla, Convento de Santa Teresa.

Un rey medieval en el Nuevo Mundo: san Luis Rey de Francia, patrón de la tercera orden franciscana en Nueva España

*Carolina Yeveth Aguilar García**

Introducción

El estudio de los santos y su reflejo en la religiosidad de la población puede llevarse a cabo a partir de fuentes diversas: devocionarios, sermones, grabados, libros, hagiografías, oraciones, estampas, registros parroquiales, procesos inquisitoriales, pinturas y esculturas. Estas fuentes, abordadas desde una variedad de enfoques, permiten reconstruir la geografía devocional y religiosa de México en sus distintas etapas. Pero ¿todos los santos fueron objeto de devoción?, ¿gozaron de una devoción y culto populares, masivos y exitosos? La primera respuesta es que las devociones tienen muchas facetas y niveles de presencia y de práctica. Así, la finalidad de este texto es ofrecer una primera aproximación sobre la presencia de san Luis Rey de Francia en las muestras religiosas de los feligreses novohispanos. Se parte de la idea de que las devociones no sólo implican una festividad explícita, sino que también se hacen patentes mediante otros fenómenos, como lo fueron las obras de beneficencia, de ayuda social, evocaciones esporádicas, topónimos, etcétera. Los estudios sobre las devociones y las prácticas religiosas se han planteado observarlas como "un fenómeno sincrético entre religiones autóctonas y el catolicismo español", pero se ha dejado de lado que estas pueden adquirir un carácter, una intencionalidad y lenguaje propios (Moreno, 2013: 17).

* Universidad Nacional Autónoma de México.

1. Consideraciones hagiográficas y biográficas

¿Cómo se constituyó la figura de santidad en torno a san Luis Rey de Francia? Es pertinente mencionar de manera breve la hagiografía y creación, consolidación y uso de los reyes santificados. La conformación de la santidad es un fenómeno histórico. Por ello, es necesario analizar las vidas y hagiografías tomando en cuenta dos aspectos: el primero, las características del texto en sí, en el cual es posible captar atisbos de la conciencia colectiva de determinada época (De Certeau, 1993: 258), y el segundo, como ya se ha dicho, la santidad es histórica, pues fueron llevadas a los altares aquellas figuras que encarnaron los principios y modelos religiosos que la iglesia necesitó fortalecer y difundir en un momento específico (Sánchez, 2003: 337). A partir de ambos elementos ha sido posible conocer las etapas de la escritura hagiográfica en el occidente cristiano.[1] Para el periodo en el que se construyó hagiográficamente la figura de san Luis Rey de Francia, este tipo de textos estaba controlado por las órdenes mendicantes. Muchas hagiografías se enfocaban más en las virtudes místicas y edificantes del futuro santo, y no tanto en su muerte (como en etapas anteriores). Se establecieron así determinados modelos de santidad: mártires, confesores, ermitaños, obispos, hombres virtuosos —sobre todo seglares—, mujeres y niños (De Certeau, 1993: 261). Estos modelos difieren según la región y la temporalidad, tal como lo ha demostrado Antonio Rubial en su célebre investigación sobre los venerables no canonizados. Recuérdese: "La vida de un santo indica la relación que el grupo mantiene con otros grupos. El martirio predomina cuando la comunidad está más marginada y se enfrenta a una amenaza de muerte, mientras que la virtud representa a una iglesia establecida, epifanía del orden social en que se inscribe" (De Certeau, 1993: 260).

¿Por qué un rey habría de ser santo? En el santoral católico suelen destacarse las figuras monárquicas como entidades carismáticas y ejemplares para el resto de la feligresía. Si bien existieron antecedentes de reyes venerados

[1] De Certeau señala cuatro etapas. La primera (150-350 d. C.) se caracterizó por una alta valoración de la muerte del santo, enfocada en la crueldad de la misma, en el martirio y en los métodos o formas de morir. La segunda (350 y el siglo x) se centró en la vida de los ascetas, confesores y obispos. La tercera (siglos x-xvii) —en el que se inscribe nuestro santo—, estuvo acaparada por las recién nacidas órdenes mendicantes, que buscaron rescatar y resaltar el papel de los místicos y de sus vidas edificantes. En esta fase, la muerte o martirio del santo dejaron de ser el centro de la narración, y surgieron las compilaciones de vidas de santos, así como textos enfocados al alto clero y al pueblo. La cuarta (mediados del siglo xvii) señaló la importancia de la crítica histórica de estas hagiografías, y se planteó la necesidad de diferenciar entre una biografía erudita y una vida edificante.

como santos —sin serlo— en Inglaterra antes del siglo xi, fue a partir de ese momento cuando el papado, con la finalidad de ejercer una mayor autoridad, comenzó a avalar la canonización de reyes y otras figuras monárquicas (Rubial, 2011: 39). Dos hechos ayudaron a construir de manera simbólica el halo de santidad de los reyes: la coronación y la unción, mismas que volvieron a los soberanos un Cristo terrenal. En algunos casos, dichas acciones se insertaron dentro del gran movimiento de conversiones al cristianismo llevadas a cabo entre los siglos x al xii. De hecho, como una especie de premio y reconocimiento mutuo —entre los nuevos reinos convertidos y el papado—, se procedió a canonizar *rápidamente* a los artífices de dichas conversiones, es decir, a los reyes o gobernantes (Corbin *et al.,* 2008: 152-153).

Una vez coronados y ungidos con el óleo sacro, los monarcas adquirían diversas capacidades. Representaban a Cristo en la tierra y, por ende, tenían la capacidad de realizar actos taumatúrgicos. Curar y realizar prodigios se volvió una característica hereditaria entre los descendientes de la dinastía de los Capeto: Roberto el piadoso, Luis VI y Felipe I, así como Luis IX tendrían y harían suya esta prerrogativa (Bloch, 1993: 73-86). Luis IX, conocido a la postre como san Luis Rey de Francia, nació el 25 de abril de 1214 en la ciudad de Poissy. Hijo de Luis VIII y Blanca de Castilla, fue coronado rey en 1226 cuando tenía tan sólo 12 años de edad. Su consorte fue la reina Margarita de Provenza, una figura importante en la construcción de la futura imagen sacra del rey. Fue canonizado en 1297 y se le considera desde entonces patrón de los albañiles, carpinteros y bordadores, de los ciegos, sordos y apestados, además de ayudar en caso de accidentes acaecidos en agua —ahogo, naufragios, etcétera—. Se le representa con los atributos de la flor de lis —visible en su capa o en su vestimenta, símbolo de la monarquía francesa—, corona, clavos de Cristo y en ocasiones el cordón franciscano, ceñido por debajo de la armadura. De ahí su importancia para el tema que nos atañe: la tradición ha señalado que Luis IX fue en vida tercero de san Francisco.[2]

[2] Una tercera orden era aquella corporación seglar constituida con la finalidad de seguir el modelo de santidad de una orden religiosa o entidad carismática. Integrada en su mayoría por seglares. Además, tenían como objetivo la ayuda mutua a través de la oración, las prácticas espirituales y de beneficencia, como la visita a hospitales, a presos y la dote de huérfanas. A lo largo y ancho del mundo cristiano occidental y del virreinato novohispano se establecieron diversas terceras órdenes, ligadas a las grandes órdenes religiosas. Recuérdese que la primera orden la constituían los frailes; la segunda, las religiosas, y la tercera, los seglares. Por ello, era frecuente encontrar terceras órdenes de san Francisco, de santo Domingo, del Carmen, de san Agustín y de la Merced.

Como monarca, Luis IX desempeñó un papel atípico dentro del grupo de reyes declarados santos poco antes que él. No sólo promovió y defendió la fe católica, también era un rey taumaturgo, caritativo y humilde, muy a la manera de san Francisco de Asís. Era, a su vez, un ejemplo de rey por su actitud justa y por defender la fe en combate (Rubial, 2011: 45). De él se escribieron varias biografías y testimonios varios, la más importante fue la que hizo su amigo y compañero de batalla, Jean de Joinville, cuyo manuscrito data de 1309 y que fue pulido e impreso por primera vez en Poitiers en 1547. Esta versión tuvo dos ediciones más, en 1617 y 1668. En el imperio español tuvo su respectiva traducción y dos ediciones: la primera fue impresa en Toledo en 1567 y dedicada a Isabel de Borbón, esposa de Felipe II, y la segunda apareció en pleno ocaso del siglo xviii (1794) en Madrid.[3] Esta edición vio la luz bajo el pensamiento de que Luis, "como hijo de una princesa española", debía ser mirado como "un héroe de nuestra nación y proponerlo a sus príncipes y descendientes como un modelo digno de ser imitado" (Joinville, 1794: V). Otros textos en torno a san Luis Rey fueron los de Geoffroy de Beaulieu , su confesor, quien elaboró el escrito a partir de las actas de canonización, y Guillermo de Chartres, también dominico y que acompañó al rey durante sus travesías de cruzado. Otra biografía del santo corrió a cargo del franciscano Guillermo de Saint-Pathus,[4] confesor de Margarita de Provenza, esposa de san Luis. Cabe anotar que durante su niñez y al ser coronado rey, quedó bajo la tutela de su madre, Blanca de Castilla, pero también bajo la de dos frailes, un franciscano y un dominico. La presencia de ambas órdenes fue una constante en su vida.

Un rey santo tenía por función unificar territorios, dar sentido de pertenencia a determinada población, mediante los incipientes santos o cultos nacionales, además de legitimar a la monarquía terrenal. Bajo este supuesto, cada monarquía, pequeño o gran imperio tendría sus propios reyes santos. En el caso de Francia: san Luis; en España: san Fernando. Ambos eran primos hermanos. La figura de san Luis Rey serviría de modelo para propiciar en España la necesidad de contar con un rey santo (Rodríguez, 2007: 136). Ese honor fue cedido a Fernando III, quien fue promovido en el siglo xvii como ejemplo y como el único rey español que alcanzaría los altares en 1671. Ello

[3] *Crónica de san Luis Rey de Francia* compuesta en francés por el señor de Joinville, traducida al castellano y dirigida a la majestad de la reina doña Isabel, mujer del señor don Felipe II, por Jacques Ledel, Madrid, Imprenta de Sancha, 1794.

[4] Véanse los escritos de Guillermo de Saint-Pathus, *Vie et miracles de saint Louis y Vie de saint Louis.*

respondió a una política cuyo fin era sacralizar a la monarquía hispánica, que se encontraba en crisis (Rubial, 2011: 47). A partir de entonces, sería frecuente encontrar a ambos santos monarcas asociados. Otro hecho simbólico que unió a ambas monarquías sucedió cuando en la vigilia de la fiesta de Santiago (devoción privilegiada en el ámbito hispano), a manera de iluminación, san Luis decidió continuar con la avanzada hacia Tierra Santa (Joinville, 1794: LIII). De manera discreta, san Luis Rey continuó haciéndose presente en un pequeño espacio sacro: las terceras órdenes franciscanas, que poco a poco fueron expandiéndose como el polen en los sembradíos cuasi vírgenes del nuevo mundo cristiano. ¿Por qué un rey francés habría de tener presencia en Nueva España? ¿Se trató de un culto particular o más bien una extensión de la promoción franciscana de dicha entidad? ¿Tuvo un impacto y presencia real?

A partir de la leyenda aurea se puede reconstruir una imagen ideal del personaje. San Luis Rey era "un verdadero faro de luz para los cristianos y un auténtico modelo de combatientes, que vivió en constante actitud de alerta y nos mostró con su ejemplo cómo hemos de comportarnos en las luchas que tenemos que sostener en la presente vida" (Vorágine, 2001: 925). Se conocen varios episodios que funcionaron como *exempla* para los seglares, para tener una vida ideal dedicada a Cristo: tocaba con los dedos a los enfermos, dándoles incluso hospedaje y alimento en su castillo (Bloch, 1993: 96-97); a los pobres les daba dinero, alimento, además de lavar y besar sus pies; se sometía a severas disciplinas, ayunando y martirizándose con cilicios (Vorágine, 2001: 926). Estas virtudes se convirtieron en elementos ideales que ayudaron a crear en ciertos feligreses un modelo de cómo debía ser un buen rey y un buen cristiano.

Existe un punto crítico en la vida de san Luis Rey. ¿Fue en verdad terciario franciscano? Joinville refiere dos etapas muy claras: la primera centrada en su gestión al frente del trono, desde su coronación como rey, las conspiraciones en su contra, hasta su pacto de paz con reyes y señores, la segunda, en las acciones de san Luis durante dos campañas de cruzadas a Tierra Santa y Túnez. En ninguna de las dos se alude a su profesión como tercero de san Francisco. Por su parte, el franciscano Guillermo de Saint-Pathus expresa ligeras pistas sobre las actividades devotas de Luis IX, su instrucción religiosa y su cercanía con la orden de predicadores, por supuesto con los franciscanos, a quienes les copió el estilo del hábito, sus prendas de monarca las adaptó a unas más sencillas. Sin embargo, poco se habla de su pertenencia a la

tercera orden (Saint-Pathus, 1899: 50-60). Incluso se ha mencionado que también fue terciario dominico[5] y carmelita[6] (profesando en el mismo Monte Carmelo). Tal polémica y duda respecto a su alineación franciscana estuvo vigente durante los siguientes siglos. Se atribuyó su afiliación a la tercera orden por un simple hecho: las ropas que usó al regresar de Tierra Santa dejaron de ser ostentosas: se vistió con una capa parda y ropajes más sencillos. Además, se explicó que en su juventud quiso, fervientemente, ser franciscano; pero debido a su cargo y posterior matrimonio se inclinó por cumplir su deseo desde el mundo, incorporándose a la tercera orden franciscana seglar (Cornejo, 1684: 153-165).

La vida de un santo como Luis IX debe abordarse desde dos perspectivas: intentar dilucidar la creación de su memoria como monarca a partir de sus contemporáneos y la legitimación de su halo de santidad a partir de frailes y clérigos (Dosse, 2007: 275). De entre los muchos escritos existentes en torno a san Luis Rey destacan aquellos que se centran en su actividad real —como la crónica de Joinville—, los cuales que se contraponen a los producidos por frailes o regulares. Sin duda, estos últimos son los que mayor peso han tenido, y mediante los cuales se comenzó a construir la imagen del santo milagroso, piadoso y tercero de san Francisco. Es decir, la idea de que fue terciario franciscano puede entenderse, entonces, como una identidad religiosa creada, legitimada y promovida por la orden franciscana,[7] que se inserta en una política de expansión de la orden a lo largo y ancho del mundo cristiano.

Las órdenes mendicantes nacieron y comenzaron su expansión en plena Edad Media. La franciscana creció en sus tres frentes. La primera orden de frailes menores comenzó entre 1202 y 1209, cuando se les dio una primera regla de vida aprobada por el papa Inocencio III. La segunda orden, el brazo femenino, dio inicio en 1212 al formarse el grupo de las damas pobres, lideradas por Clara Sciffo —después Clara de Asís—. La tercera orden, la rama seglar, quedó formalmente establecida en 1221. Francisco de Asís murió a los pocos años, en 1226 —justo en el año de coronación de Luis IX— y fue canonizado en 1228. Estos datos ofrecen una pista importante: la regencia del rey santo coincide con los primeros años de vida de los frailes menores

[5] La tercera orden dominica fue aprobada mediante bula papal en 1405 (Aguilar, 2014: 40).

[6] La tercera orden carmelita fue fundada en 1476 (Aguilar, 2014: 40).

[7] Véase la discusión en torno a su pertenencia a la tercera orden franciscana en Jean Marie de Vernon, *Le roy tres-chrestien, ou la vie de St. Louis, Roy de France* (1662), París, Georges Josse. Jean Marie de Vernon era tercero de san Francisco.

y de sus dos ramas adyacentes. También se puede deducir que es difícil que san Luis haya profesado de manera formal en la tercera orden seglar, pues pasó gran parte de su juventud entre las intrigas palaciegas con otros señores franceses y con el rey de Inglaterra, además de sus constantes viajes a Medio Oriente. En 1248 se dirigió a Chipre, pasó por Egipto y Damiata, donde enfermó y fue capturado por musulmanes. Hizo constantes viajes a Tierra Santa, regresó a Francia a causa de la muerte de su madre. Su último viaje se llevó a cabo entre 1267 y 1270, año en que murió el 25 de agosto debido a la disentería. De este modo, el sacro monarca fue asociado y adjudicado simbólicamente a la tercera orden franciscana, mediante la invención de una tradición y la adecuación iconográfica de sus representaciones.

La leyenda sobre la figura de san Luis no terminó ahí. Su cuerpo fragmentado regresó a Francia: su corazón y entrañas fueron a dar a la Abadía de Monreal y el resto de su cuerpo fue depositado en Saint Denis, en París, donde se originaron los primeros milagros (63 en total), los cuales serían un pilar importante para su canonización en 1297. Después de esta fecha, sus restos se trasladaron a la catedral de Notre Dame. De acuerdo con Rodríguez (2007: 138), existieron tres elementos clave en el éxito de san Luis Rey: un culto rápido, inspirado por su gloriosa vida como rey y cruzado, así como por sus milagros; una rápida canonización, favorecida por franciscanos, dominicos y por el pontífice Bonifacio VIII, quien conoció a Luis IX, y una temprana iconografía, misma que hizo énfasis en representarlo como rey, con un halo de santidad, pero también con el sayal, capa franciscana y con el cordón representativo de la orden.

2. San Luis Rey en Nueva España

Las primeras noticias de la evocación a san Luis Rey aparecieron en los ámbitos rurales. Este fenómeno fue visible en los topónimos de algunos lugares: San Luis Mezquitic, pueblo creado en 1592 y que años después daría lugar a la ciudad de San Luis Minas del Potosí (Monroy y Calvillo, 2011). En 1639, se supo de la llegada de ciertas reliquias pertenecientes al santo, que fueron llevadas por el jesuita Gabriel de Hontoria al colegio de la compañía que se hallaba en esa población (Martínez, 1997: 96-97). El 26 de agosto de 1655 se otorgó a San Luis Potosí el estatus de *ciudad*, mismo que sería firmado por el virrey duque de Alburquerque el 30 de mayo de 1656. El patronazgo

de san Luis Rey en la ciudad quedaría plasmado en el escudo de armas de la misma: el rey francés sobre el cerro de San Pedro (véase figura 1).

Figura 1
Escudo de la ciudad de San Luis Potosí y detalle de san Luis Rey de Francia





Fuente: Ortiz (1992).

Las ciudades y pueblos tenían una serie de santos y patronos jurados, cuya elección se llevaba a cabo según la tradición y la aprobación popular. Su elección era una prerrogativa de los gobiernos locales, en este caso del ayuntamiento (Martínez, 1997: 89-90). Los patronos de San Luis Potosí eran la Inmaculada Concepción, la virgen de Guadalupe, san Nicolás Tolentino, san Miguel Arcángel, san Lorenzo, san Antonio de Padua, san Francisco Xavier y, por supuesto, san Luis Rey de Francia (Martínez, 1997).[8]

Existe registro histórico de la presencia y culto a san Luis Rey en Nahuatzen (Michoacán), se sabe que en 1666 ya se celebraba la fiesta "con sus soldados, cuadrillas que hacen de moros y cristianos".[9] Esta celebración servía de

[8] A cada santo se le adjudicó un beneficio: san Luis Rey se asoció con la tierra; san Nicolás Tolentino, san Lorenzo y san Antonio de Padua, con el agua, el fuego y el aire, respectivamente; san Francisco Javier, con el bien espiritual, la paz y la salud; san Miguel, con la seguridad de la ciudad (Martínez, 1997: 103-104).

[9] Archivo General de la Nación (agn), Indios, vol. 24, exp. 14.

pretexto para que las autoridades de aquel lugar obligaran a los feligreses a pagar seis pesos a manera de licencia para realizar la fiesta al santo, por lo que la población se quejó ante el virrey, quien recomendó no seguir con tan perjudicial práctica.[10] En la parroquia de Nahuatzen existían algunas reliquias: dos hebillas que en vida habían pertenecido al rey santo. Incluso la llegada de la imagen de san Luis a ese lugar se explicaba a partir de un hecho prodigioso. Según los lugareños, desde Europa llegaron dos cajones con las imágenes de san Francisco y san Luis Rey. La primera estaba destinada a Nahuatzen, mientras que la segunda iría a parar a Cherán. De manera sorpresiva, las cajas se intercambiaron, por fortuna se enmendó el error y se enviaron al lugar correcto; no obstante, al abrirlas, descubrieron que san Luis se había cambiado de caja, es decir, eligió quedarse en Nahuatzen (Cipriani, 2009: 246). En San Luis de la Paz, Guanajuato, también se celebraba a san Luis, así lo menciona la petición hecha al rey en 1807, en la que se pedía licencia para continuar festejándole al santo mediante un *paseo* que se celebraba en la plaza pública y para "jugar algunos toritos" a manera de agradecimiento.[11] Con el paso de los años el culto adquirió otro significado al mezclarse con la fiesta y devoción a la Cruz del Palmar —del pueblo del mismo nombre—.

En ámbitos urbanos o en poblaciones con predominio de población española y mestiza, la presencia de san Luis Rey se hizo evidente en otro tipo de obras. La tercera orden de la ciudad de México estableció que el 9 de agosto de 1626 se celebrará la fiesta de san Luis Rey "para siempre".[12] La tercera orden contó, a su vez, con numerosas devociones: san Francisco de Asís, cuya fiesta se efectuaba el 4 de octubre; la Purísima Concepción, el 8 de diciembre; San Luis Rey, considerado patrón o titular de la mayoría de las terceras órdenes, el 25 de agosto, salvo algunas excepciones.[13]

[10] AGN, Indios, vol. 24, exp. 14.

[11] AGN, Indiferente virreinal, c. 4973, exp. 3.

[12] AGN, Templos y Conventos, vol. 342, exp. 2. Surgida como el brazo seglar de la orden de frailes menores, la tercera orden nació en 1221. Se expandió lentamente por el orbe cristiano. En 1614 se instauró la primera tercera orden en la ciudad de Puebla. Un año después se fundó en Ciudad de México, convirtiéndose así en una corporación importante y de prestigio social en la capital virreinal. Aunque se integraba por seglares, también consideraba a los más selecto de la nobleza de la ciudad, comerciantes, incluso a algunos clérigos y monjas.

[13] En Tlaxcala la patrona de la tercera orden era la Purísima Concepción. En Toluca, san Elseario o Elzear de Sabrán; en Apa (Tepeapulco), santa Isabel de Portugal. Otros lugares donde se fundaron terceras órdenes con san Luis Rey como patrón fueron: Texcoco, Cholula, Xochimilco, Cuernavaca, Tepeaca, Tlalmanalco, Tulancingo, Otumba, Tula, Huichapan, Calimaya, Acatzingo, Veracruz, Chalco, Huamantla y Atzompa.

Cuadro 1
Terceras órdenes franciscanas en México
(periodo virreinal)

Lugar	*Año*
Puebla	1613
Ciudad de México	1614
Querétaro	1634
Valladolid	1671
Celaya	1671
San Miguel de Allende	1672
Pátzcuaro	1677
Zamora	1718
Irapuato	1755
León	1759
Salvatierra	1777
Acámbaro	1783
Silao	1793
Guanajuato	1795
Zitácuaro	1799
Río Verde	1799

Fuente: Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán (ahpfm), Fondo Provincia, serie Celaya, c. 26, exp. 3.

Un primer espacio donde es visible la presencia de san Luis es, por supuesto, en los altares de los conventos franciscanos e iglesias de la tercera orden. En la iglesia o capilla de la tercera orden poblana existía un altar exclusivo para san Luis Rey, situado a la derecha del altar principal de la Purísima Concepción. En la capilla de Ciudad de México, fray Agustín de Vetancurt expresó que "su adorno no puede llegar a más, ni la curiosidad y costo contentarse con menos, llena está de retablos costosos la capilla: el del altar mayor de obra corintia y dórica con su patrón, san Luis Rey de Francia" (Vetancurt, 1982: 37), además de que había dos figuras talladas de san Luis y de san Fernando. También se encuentra en la magna obra de Jerónimo de Balbás, en el Retablo de los Reyes de la Catedral Metropolitana, de nuevo

en oposición a san Fernando III y acompañado de otras figuras monárquicas, como santa Isabel Reina de Hungría —también asociada a la tercera orden franciscana— y san Eduardo, rey de Inglaterra.

Según la leyenda dorada, después de su viaje a Siria y del naufragio en altamar, san Luis Rey se decantó por la fundación de conventos y otros centros sacros y de cultivo al espíritu y la fe. Tal vez, de ahí la asimilación de las terceras órdenes de dedicar cualquier fundación piadosa al santo monarca. Una de las principales obras pías establecida en memoria y dedicada a san Luis Rey fue la dote para huérfanas, la cual se otorgaba a doncellas próximas a casarse o a religiosas a punto de profesar. Ejemplo de ello fue la obra pía establecida por quien fuera ministro hermano mayor de la tercera orden de Ciudad de México, don Miguel de Amazorraín, la cual consistía en seis mil pesos, cuyos réditos —de 300 pesos— se otorgaban a las ganadoras. Esta obra se estableció en 1761 y se otorgaba cada año con la condición de que la beneficiada asistiera, con insignias de huérfana, a la misa, sermón y procesión anual en honor de san Luis Rey, que se realizaba no el 25 de agosto sino en una fecha posterior que coincidía con el tercer domingo de cuerda. Mientras que las casaderas asistían personalmente a la celebración y se certificaba el haber contraído matrimonio. En el caso de las religiosas próximas a profesar, asistía una sustituta que bien podía ser una hermana o familiar.[14]

Lo importante de esta obra pía es la devoción particular de su promotor, don Miguel de Amazorraín, quien fue ministro hermano mayor de la tercera orden durante 20 años. Además, el incentivo económico era el pretexto para que las huérfanas asistieran a las celebraciones de san Luis Rey, lo cual hace dudar si en algún momento las niñas y jóvenes dotadas llegaron a ser devotas del monarca francés. Esta dote de huérfanas continuó hasta bien entrado el siglo XIX.

Era costumbre establecer capellanías con el fin de que se dijesen misas a favor de los difuntos el día de san Luis Rey. La presencia del rey santo estaba en la inauguración o establecimiento de hospitales y escuelas patrocinados por la tercera orden, cuyos actos de apertura se llevaban a cabo el 25 de agosto. Tal fue el caso de la Academia de Dibujo en Querétaro, obra patrocinada por la tercera orden de aquella ciudad, que también había establecido una escuela de primeras letras conjunta a dicha academia. Justo el día de la inauguración (25 de agosto de 1806) se llevaron a cabo exámenes públicos

[14] AGN, Indiferente virreinal, c. 4941, exp. 40.

a varios jóvenes, por lo que la ceremonia estuvo dedicada a san Luis Rey. Esto contrasta con el hecho de que la academia llevó por nombre Real Academia de Dibujo de San Fernando, lo que muestra el predominio del rey español sobre el rey y patrón de la tercera orden.[15]

La devoción y reconocimiento a san Luis Rey se plasmó en dos impresos: la *Novena al glorioso san Luis Rey de Francia, astro de primer magnitud en el orden tercero del serafín humano el señor san Francisco, dispuesta por un sacerdote afecto del Santo* (1776) y *El protector del estado religioso. Oración panegírica que en la fiesta que anualmente celebra la tercera orden de Nuestro Padre San Francisco de México a su patrón, San Luis Rey de Francia*, de Joseph Manuel Rodríguez (1766).[16] Esta última fue patrocinada por Miguel Alonso de Hortigosa, ministro hermano mayor de la tercera orden entre 1751 y 1774 (Aguilar, 2014: 90), quien se interesó en sacar a la luz esta oración que exaltaba la figura de san Luis Rey para la orden franciscana.

Conclusiones

La presencia de la figura de san Luis Rey de Francia, su devoción y evocación nos lleva a establecer diferencias bastante significativas. Mientras en el ámbito urbano (Ciudad de México, Puebla o Querétaro) aparentemente no tuvo un gran impacto, en los ámbitos rurales y lejanos a la capital del virreinato tuvo mayor éxito. San Luis Rey de Francia fue adoptado y transformado por determinadas poblaciones indias de Nueva España. Como bien señala Rubial, las poblaciones indias del virreinato se apropiaron de las imágenes cristianas, "manipulándolas y dándoles nuevos significados para afirmar su propia identidad social y cultural. La nueva semántica transformaba y transmitía objetos y prácticas dentro de una formidable ofensiva contra los invasores de sus territorios" (2011: 196). Los estudios sobre las danzas tradicionales de conquista o de moros y cristianos refuerzan esta opinión. En apariencia se representa la lucha de los moros contra los cristianos —españoles o franceses, según el lugar donde se lleve a cabo—. Se trata de una batalla burlesca,

[15] Véase "Nueva España, Querétaro 30 de agosto", *Gaceta de México*, t. XIII, núm. 80, miércoles 1 de octubre de 1806.

[16] Agradezco al doctor Francisco Javier Velázquez por informarme de la existencia de estos dos textos, pertenecientes al acervo de la biblioteca de El Colegio de Jalisco.

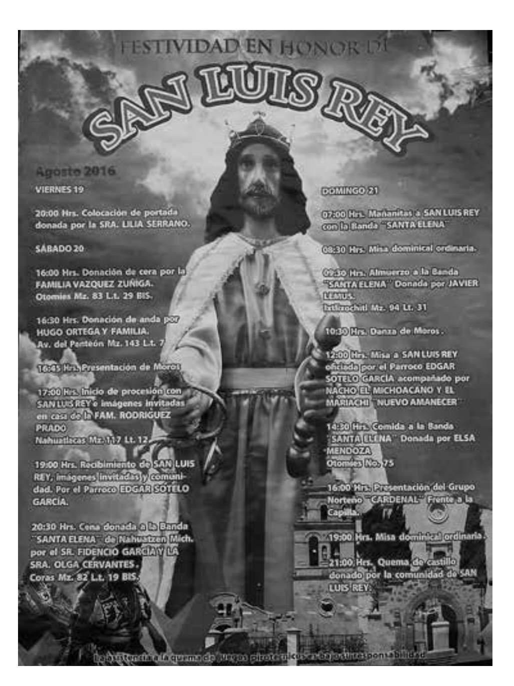
donde, según la interpretación que se ha dado, hay un deseo de "volver a ver a los indígenas mexicanos reconquistar su territorio" (Cipriani, 2009: 254).

Por otra parte, llama la atención de la existencia en Nahuatzen de dos figuras de san Luis, una resguardada en la parroquia y la otra, por la población. Según Cipriani (2009: 309), esto puede interpretarse como una forma de apropiación de la población indígena, dándole otra naturaleza y un carácter ritual diferente a la figura que pertenece a toda la comunidad.

¿Por qué algunas devociones son más exitosas que otras? ¿Por qué en Ciudad de México, y bajo el amparo de la tercera orden franciscana, no contó con mayor difusión? Al menos para los años cincuenta de siglo xx se tiene registro de la existencia de hermandades dedicadas a san Luis Rey de Francia en Tlalpan; Huamantla, Tlaxcala; Texcoco, Estado de México, y Tezontepec, Hidalgo. Sin embargo, a lo largo del siglo xx la tercera orden ha sufrido diversas transformaciones en cuanto a su estructura, administración y, por

Figura 2

Póster promocional de la fiesta de san Luis Rey en la iglesia de la Anunciación, en Santo Tomás Ajusco, Ciudad de México



Fuente: fotografía de la autora, agosto de 2016.

Figura 3
Cristóbal de Villalpando, san Luis Rey de Francia, México, Universidad del Claustro de Sor Juana



Fuente: Gutiérrez *et al.* (1997: 331).

supuesto, prácticas devocionales, que han dado más peso a otras veneraciones emergentes. Hoy por hoy, aún se festeja a san Luis Rey en Nahuatzen, Michoacán, donde la población se divide —a la vieja usanza— en cuatro barrios para repartirse diferentes actividades: unos representarán a los moros, otros a los soldaditos —como se les llama ahora—, y los dos restantes se hacen cargo de los toros y del castillo, respectivamente (Cipriani, 2009: 224). Más importante aún, la celebración ha llegado a Ciudad de México, donde la comunidad michoacana de la colonia santo Tomás Ajusco ha rendido culto y festeja al santo. Una vez más, san Luis cumple con varias labores: hace milagros, ayuda en causas desesperadas y constituye un elemento de cohesión e identidad en una colonia popular de Ciudad de México (González, 2014). En San Luis de la Paz se continúa celebrando al santo con gran fervor y devoción.

Hace falta una mayor reflexión en torno a las devociones que no fueron exitosas, indagar sobre las posibles causas de tal fenómeno, o el porqué algunas arraigaron más en ámbitos rurales y no tanto en urbanos. Tampoco se puede dejar de lado la funcionalidad de ciertas entidades sacras. ¿De qué manera la población de Ciudad de México podía identificarse con san Luis Rey en comparación con una población donde la figura del *cazonci* era todavía muy fuerte? Queda pendiente aún el estudio de la figura de san Luis Rey a partir de la iconografía y las múltiples representaciones a lo largo de los siglos, lo que permitiría observar cambios en cuanto a cómo se le representaba y sus atributos asociados.

Sin duda, el estudio de devociones poco conocidas o exitosas —en comparación con otras a las que se ha dedicado más atención, por ejemplo las advocaciones marianas— es una oportunidad para conocer esa otra dimensión

de la expresión religiosa en territorio novohispano. En el caso de san Luis Rey de Francia es claro que fue sujeto de una amplia devoción en Europa medieval y moderna, ello en consonancia con la época de conformación de los estados y monarquías nacionales, para las que era más que necesario contar con figuras de santidad propias. En Nueva España, la devoción a san Luis Rey estuvo presente en dos ámbitos. En el rural, al encarnarse como rey o gobernante, con una función similar a la de los antiguos caciques o del *cazonci*, lo que proporcionó un sentido de pertenencia y arraigo a las comunidades, mismo que hoy por hoy se conserva. En el ámbito urbano, san Luis Rey de Francia encarnó un ejemplo a seguir para los seglares en cuanto a las obras piadosas y de caridad que debían llevarse a cabo a partir de la pertenencia a la tercera orden franciscana, corporación con la cual se identificó al santo monarca. A partir de la comparación de la presencia y devoción al santo en estos ámbitos y espacios, es posible advertir el fuerte vínculo entre la práctica religiosa —mediante el culto y la devoción— y la identidad, ya sea en el entorno comunitario o corporativo, y cómo la devoción e identidad se han transformado, adaptándose y adoptando características propias conforme transcurre el tiempo.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación

AHPFM Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán

Bibliografía general

Aguilar García, Carolina Yeveth (2014), *La tercera orden franciscana de la ciudad de México, siglo XVIII*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bloch, March (1993), *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Cipriani, Roberto (2009), *El pueblo solidario. Nahuatzen: de la cultura purépecha a la modernización*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A. C.

Corbin, Alain *et al.* (2008), *Historia del cristianismo*, Barcelona, Editorial Ariel.

Cornejo, fray Damián (1684), *Crónica seráfica y vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos. Parte segunda*, Madrid, Juan García Infançon, impresor de la Santa Cruzada.

De Certeau, Michel (1993), *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Dosse, Francois (2007), *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*, México, Universidad Iberoamericana.

González Pérez, Damián (2014), "Culto y festividad a san Luis Rey en la colonia El Ajusco: un testimonio de religiosidad popular en la ciudad de México", *Relaciones*, núm. 139, pp. 233-254.

Gutiérrez Hace, Juana *et al.* (1997), *Cristóbal de Villalpando, ca. 1649-1714*, México, Fomento Cultural Banamex / Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Joinville, Jean de (1794), *Crónica de san Luis Rey de Francia, nieto del rey don Alonso el VIII de Castilla, traducida al castellano y dirigida a doña Isabel (esposa de Felipe II)*, Madrid, Imprenta de Sancha.

Martínez Rosales, Alfonso (1997), "Los patronos jurados de la ciudad de San Luis Potosí", en Manuel Ramos Medina y Clara García Ayluardo (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Centro de Estudios de Historia de México Carso / Condumex / Universidad Iberoamericana, pp. 89-107.

Monroy, María Isabel y Tomás Calvillo Unna (2011), *San Luis Potosí. Historia breve*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.

Moreno Chávez, José Alberto (2013), *Devociones políticas. Cultura católica y politización en la Arquidiócesis de México 1880-1920*, México, El Colegio de México.

Ortiz Lajous, Jaime (1992), *San Luis Potosí: una veta de cuatrocientos años*, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí / Editorial Azabache.

Rodríguez, fray Joseph Manuel (1766), *El protector del estado religioso. Oración panegírica a san Luis Rey de Francia,* México, imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Rodríguez Moya, Inmaculada (2007), "Los reyes santos", en Víctor Mínguez (ed.), *Visiones de la monarquía hispánica,* Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, pp. 133-170.

Rubial García, Antonio (2011), *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, México, Educación y Cultura / Trama Editorial.

Saint-Pathus, Guillermo de (1899), *Vie de Saint Louis*, Alphonse Picard et fils, editeurs.

Sánchez Lora, José Luis (2003), "Hechura de santo: procesos y hagiografías", en Carlos Alberto González Sánchez y Enriqueta Vila Vilar (comps.), *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 336-352.

Vernon, Jean Marie de (1662), *Le roy tres-chrestien, ou la vie de St. Louis, Roy de France*, París, Georges Josse.

Vetancurt, fray Agustín de (1982), *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de la Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, edición facsimilar, México, Porrúa.

Vorágine, Santiago de la (2001), *La leyenda dorada 2*, Madrid, Alianza Editorial.

Documentos

Novena al glorioso San Luis Rey de Francia, astro de primer magnitud en el orden tercero del serafín humano el señor San Francisco, dispuesta por un sacerdote afecto del santo (1776), México, Imprenta de don Joseph de Jaureguí.

Hemerografía

"Nueva España, Querétaro 30 de agosto" (1806), *Gaceta de México*, t. XIII, núm. 80.

Empeños de amor encarnado. Devoción al corazón de san José en el Colegio de San Gregorio de México

*Jorge Luis Merlo Solorio**

Introducción

La Iglesia novohispana fue punto de encuentro de manifestaciones pías provenientes de diversos parajes del orbe cristiano. Pero, como toda pauta cultural, éstas no permanecieron inmutables y se reconfiguraron de acuerdo con la dinámica sociorreligiosa que les dio cabida. Así, el culto original al Sagrado Corazón de Jesús desdobló sus posibilidades y creó nuevos fervores a partir de sus premisas básicas. Se actuó siempre entre la ortodoxia y su contraparte, en un periodo afín a las ideas ilustradas con miras a la renovación de la compresión y procederes eclesiásticos, la praxis piadosa ligada a la tradición antigua de las reflexiones teológicas con tintes de sumo patetismo, continuó vigente de la mano ignaciana y el sentir indígena. Sobre esta dupla emergió la devoción al corazón de san José, santo de profundo arraigo en territorio virreinal y miembro destacado de su cosmovisión, quien no podía estar ausente en la erección de uno de los mayores pilares del imaginario cristiano del siglo xviii.

La presente investigación pretende dar cuenta de los orígenes de la piedad cordial josefina en Nueva España, mediante fuentes varias para reconocer a los actores, corporaciones, instituciones y circunstancias que promovieron dicha empresa pía. Es interés cardinal traer a la luz una devoción prácticamente desconocida y poco estudiada en el ámbito académico que, no obstante, experimentó amplia consideración en la religiosidad novohispana.

* Universidad Nacional Autónoma de México y Escuela Nacional de Antropología e Historia.

1. Sagrado Corazón de Jesús

Para comprender los cauces que permitieron la gestación del corazón josefino es indispensable reconocer sus raíces fundacionales. Los antecedentes más arcaicos sobre la veneración a las metonimias cardias datan del siglo XII, en las experiencias místicas de diversos santos adscritos a congregaciones religiosas europeas, cimentando el culto al Sagrado Corazón de Jesús, epítome de las devociones cordiales (Charbonneau-Lassay, 1983: 9-15; Boyadjian, 1980: 74-82; Pérez-Gavilán, 2013: 29-51).[1] Tuvieron que pasar cinco siglos para que dicha piedad cobrara fuerza considerable, gracias a los escritos de Jean Eudes y las visiones de Margarita María Alacoque, instauradora de la tipología iconográfica del corazón de Cristo (Correa, 1997: 115).

La significación teologal del Sagrado Corazón de Jesús amalgama dos elementos primordiales: eucaristía y encarnación. Desde el concilio tridentino, la transustanciación adquirió estatuto de dogma, se debía adorar con culto de latría al pan y al vino trasmutados en cuerpo y sangre de Cristo. Tras este ímpetu, también se reforzó la fiesta de *Corpus Christi*, instaurada desde mediados del siglo XIII, para contrarrestar una de las mayores reticencias de credo que pugnaban los protestantes (Mujica, 2009: 1100, 1103; Morera, 2000: 124, 132). Posteriormente, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, surgió la oposición de los jansenistas, quienes eran reacios al acceso fácil de la comunión eucarística y repudiaban la veneración cordial, pues consideraban sacrílego rendir pleitesía a una "simple víscera".[2]

[1] Santa Lutgarda (1182-1246) es considerada la "primer confidente" del Sagrado Corazón de Jesús, precursora en grado sumo de las manifestaciones de esta índole, al trocar su corazón con el de Cristo en el denominado "intercambio de corazones". En tenor josefino, Tarcisio Stramare, especialista en josefología, cataloga al madrileño Juan de Cartagena (1563-1618), formador de jesuitas en sus 20 años dentro de la compañía antes de ingresar a la orden seráfica, como uno de los relatores primitivos de la "espontánea" devoción al corazón josefino. Verbigracia, en su *Homilía 7*, aborda "las glorias del divino José y para nuestra confusión la gran diferencia entre nuestro corazón y el suyo" (Correa, 1997: 110; Stramare, 1996: 179-180).

[2] Los jansenistas creían en la predestinación, por ende, entendían que la redención sería únicamente para un grupo reducido. Los desagravios al corazón de Jesús les resultaban inútiles, faltos de importancia. Dios no cambiaría de parecer por las prácticas penitenciales o la acumulación de indulgencias. Era evidente que hacían una crítica directa al papado y a su *modus operandi*. Los jesuitas, en ese momento paladines de la mitra papal, leales a su cuarto voto, devinieron antagonistas naturales de las propuestas de Jansenio, reafirmando el potencial de la gracia otorgada por Cristo y el valor de la economía espiritual bajo las coordenadas pías tradicionales, siendo el sacramento eucarístico el mayor acto de reconciliación (Morgan, 2008: 13-14).

Un par de especificaciones torales en la devoción al corazón de Jesús en apariencia las proveyó Cristo mismo en las apariciones de Paray-le-Monial. En la primera, acaecida en junio de 1675, se instó a toda la grey a rogar al órgano sacro como efecto de reparación ante las ofensas y desagravios en contra del mayor sacramento católico. En la segunda, el 2 de julio de 1688, se le confirió a la compañía el especial encargo de propagadores mundiales de la devoción (Decorme, 1941: 324). Por consiguiente, desde sus inicios, los jesuitas y el corazón de Jesús devinieron consustanciales.

Por lo tanto, en tierras americanas se convirtieron en los precursores del culto al corazón exento. Los ignacianos lo introdujeron en Nueva España en la primera mitad del siglo xviii. Según Ana Isabel Pérez-Gavilán, hasta 1727 ingresaron a suelo novohispano las primeras noticias de las revelaciones de Margarita María Alacoque, mediante vía francesa y no española.[3] En términos librescos, Gerard Decorme propuso como referente germinal el *De cultu Sacratissimi Cordis Jesu*, impreso en 1726 (Decorme, 1941: 324-325), enviado desde Roma al Colegio de San Ildefonso por el propio autor, el padre Joseph de Gallifet, promotor de la fiesta universal del Sagrado Corazón ante la Congregación de Ritos.[4] El texto inaugural novohispano sobre la devoción al corazón crístico fue *Devoto culto que debe dar el cristiano al Sagrado Corazón de Cristo, dios y hombre*, del jesuita Juan Antonio de la Mora, publicado en 1732 y traducido de la obra del padre Gallifet (Correa, 1997: 107).

Si bien, la veta gálica fue la plataforma promocional del corazón de Jesús, la religiosidad peninsular tuvo su propia fuente, manada también de la espiritualidad jesuita. *El corazón de Jesús descubierto a nuestra España* (1736), del iñiguista Juan de Loyola, gozó de una enorme popularidad en territorio hispánico. Su gran mérito radicaba en la transpolación de las vivencias de la monja salesa a un personaje ibérico: el padre Bernardo Francisco de Hoyos. Al igual que con Margarita María, el sacro corazón revelado ratificaba su vínculo estrecho con la compañía, consignándole al joven "por mandato

[3] Basándose en los trabajos de Alfonso Méndez Plancarte, la investigadora expone que se pueden considerar a Juan Bautista Zappa, al franciscano Juan Antonio Pérez y a Juan de Palafox como precursores de la devoción en Nueva España (Pérez-Gavilán, 2013: 130).

[4] Joseph Gallifet (1663-1749) ingresó a la edad de 15 años en la Compañía de Jesús. Fue educado por Claudio de la Colombière (jesuita canonizado por Juan Pablo II en 1992), confesor y director espiritual de Margarita María Alacoque, de quien quizá nació su profunda devoción al Sagrado Corazón de Jesús. En 1723 fue nombrado asistente en Francia, por lo cual tuvo que trasladarse a Roma. En la Santa Sede, desde 1725, hizo causa para que las fiestas a los corazones de Jesús y María fuesen aprobadas oficialmente. En 1732 fue designado rector en Lyon, función que desempeñó hasta su muerte (*Enciclopedia Católica*, documento html disponible en: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Joseph_Gallifet> [consulta: 22/05/2015]).

divino el apostolado de la devoción y el empeño por conseguir, oficio, misa y fiesta solemnes por los aledaños del Corpus" (Egido, 1996: 802).

La obra fue arrasadora y muy atractiva para el pensamiento religioso de la época, cuando se develó al vallisoletano jesuita la denominada *gran promesa*. Jesucristo mismo declara: "Reinaré en España y con más predilección que en otras partes" (Herradón, 2009: 194-195; Egido, 1996: 802). Se puede inferir que esta influencia bajo sendero hispano, segundo fuelle de la piedad cordial, llegó pronto a Nueva España. En el inventario de bienes hecho a las bibliotecas del Colegio de San Gregorio de México tras la expulsión de los jesuitas, se registró un ejemplar de la obra de Loyola, impreso en 1738.[5] Lo dicho es de suma importancia, puesto que el colegio gregoriano fue punta de lanza de la devoción a los sacros corazones en Nueva España y, especialmente, de la víscera cordial josefina.

2. Devoción a los corazones en Nueva España

De la alianza entre el corazón de Cristo y la compañía, desde la América meridional, el padre Joseph María Maugeri, alentador de las devociones al Sagrado Corazón de Jesús y a la virgen de la Luz en la provincia de Quito,[6] instaba a la erección de congregaciones dedicadas a los corazones de Jesús y María, donde hubiese casas o colegios ignacianos, "porque a los jesuitas escogió la majestad de Cristo para que fuesen pregoneros de las finezas de su enamorado adorable corazón".[7] Gracias a los inventarios realizados en el Colegio de Antioquía tras la expulsión jesuita de todos los dominios hispánicos, se sabe que contaban con una congregación de los sagrados corazones de Jesús y María. Asimismo, la iglesia de la Compañía en Bogotá tenía una congregación del corazón de Jesús, fundada en diciembre de 1743 (Rey y

[5] Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA), Colegio de San Gregorio, vol. 121, f. 26.

[6] Se puede entender al procurador general de la provincia de Quito como un símil de Genovese; ambos italianos, instigadores de las mismas causas. Aunque Genovese anexó la devoción cordial josefina, al parecer, por singular ímpetu en la religiosidad novohispana (Rey y González, 2008: 91-96).

[7] Al respecto, Maugeri describe la constitución organizativa de las congregaciones y las funciones de cada miembro, prácticas rituales a las que éstas debían ceñirse —tomando como principales las señaladas por Cristo a Alacoque—, las lecturas pías a consultar —entre ellas las obras de Croiset y Juan de Loyola—, así como la creación de estatutos que regirían las acciones pías de los congregantes (Maugeri, 1743: 53-57).

González, 2008: 92-93). Valgan estas anotaciones para tener material de contraste con lo acaecido en Nueva España.

La primitiva congregación afecta al corazón de Jesús en Ciudad de México se estableció en la iglesia de los betlemitas en mayo de 1733. El mismo año, en el Colegio de San Ildefonso, se pretendió refundar a las hermandades de la Anunciata y de los Dolores, bajo remudados tutelares, llamándose Congregación del Sacratísimo Corazón de Jesús y de María. Sin embargo, el vicario general negó la licencia, por el momento quedó frustrada la pretensión. Hasta 1752 se logró el cometido bajo la rectoría del padre Cristóbal Ramírez (Decorme, 1941: 325-326).

Cabe subrayar que las congregaciones citadinas tuvieron una configuración distintiva, puesto que agregaron al santo patriarca dentro de las mismas, convirtiéndose en congregaciones de los corazones de Jesús, María y José. Siendo este último un santo predominante en la religiosidad novohispana no podía ser soslayado.[8] Todo lo contrario, su devoción tuvo capacidad de reproducir prerrogativas, facultades y proezas análogas a las de su parentela divina. Por ejemplo, en la iglesia de la Purísima Concepción hubo una congregación dedicada a los tres corazones con gracias e indulgencias otorgadas por Clemente XII,[9] cuyo tesorero fue el pintor Francisco Martínez.[10]

El Colegio de San Gregorio celebraba misa y fiesta a la tríada cordial, cuya solemnidad tenía presupuesto designado[11] y recibía donaciones *ex profeso*.[12] Destaca también entre las pertenencias del padre Gaspar María de Miralla, prefecto de la Congregación de la Buena Muerte, un devocionario de los sacros corazones; muestra de la impronta de la piedad cordial y el afianzamiento de la misma advertida en su relación triple.[13]

[8] Como introducción general a los avatares de la devoción josefina novohispana, véase Jorge Luis Merlo (2013).

[9] Archivo General de la Nación (AGN), Indiferente virreinal, Cofradías y Archicofradías, c. 1182, exp. 022.

[10] Dato relevante, puesto que Martínez tuvo gran cercanía con la compañía. De hecho, realizó trabajos para la Congregación de san José en el Colegio de San Gregorio y pintó el tránsito del carpintero nazareno del Relicario de San José en el noviciado de Tepotzotlán (Alcalá, 1999: 184-185).

[11] Todo parece indicar que el dinero se compartía con la festividad de Nuestra Señora de los Desamparados. AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 121, f. 48.

[12] Con base en una escritura hallada en la habitación del padre Martín de Alcocer —último prefecto de la hermandad josefina—, se designaban dos mil pesos "para solemnizar en San Gregorio los corazones de Jesús, María y Joseph, y para la novena de Nuestra Señora de los Desamparados, con cuatro misas cantadas"; encargo que recayó en la Congregación de san José. AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 122, f. 112.

[13] La documentación no permite afirmar a ciencia cierta si se trataba de un impreso o manuscrito. AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 122, f. 147.

Para entrar de lleno al tema que nos atañe, conviene formular una serie de cuestionamientos: ¿dónde surgió el culto al corazón de san José?, ¿cómo fue su vivencia pía en contexto jesuita?, ¿cuál fue su alcance o aceptación social?, ¿quiénes fueron sus promotores? Para responder estas interrogantes me inmiscuí en el Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y, en particular, en su Congregación de san José, punto de ebullición y difusión del corazón josefino.

3. Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y Congregación de san José

Fundado en el crepúsculo del siglo xvi,[14] el carisma del recinto gregoriano era la educación para los infantes originarios americanos bajo dos modalidades: colegio y seminario.[15] En el primero, con una doble intención, se congregaba a los niños indígenas para adoctrinarlos y, a su vez, los jesuitas aprendían los idiomas locales. El segundo implicaba una especie de internado con reducido número de escolapios, hijos de indios caciques.[16] A decir de Ileana Schmidt, para el siglo xviii el colegio consolidó su función como centro de evangelización ignaciana de los grupos originarios de la ciudad y sus alrededores. Con la ayuda de "clérigos lenguas" se impartía la liturgia e infundían doctrina y sacramentos a la población indígena en su propio

[14] Hay controversia en torno a las fechas. Por consenso, 1586 se ha asentado como fecha inaugural por la carta Anua del mismo año, donde se informa sobre el *comienzo* del colegio. No obstante, en la Anua de 1577 ya se alude a la existencia y operación del mismo. Pilar Gonzalbo afirma que el Colegio de San Gregorio se fundó entre 1575 y 1576 (Soberón, 2008: 91-92; Schmidt, 2012: 34-35; Gonzalbo, 1990: 255).

[15] Al igual que las órdenes mendicantes, el objetivo inicial de fundar la provincia jesuita novohispana fue la evangelización de los indios. De ahí que se impulsara la creación de colegios; por ejemplo: el de San Gregorio, en México; el de San Martín, en Tepotzotlán, y, para el siglo xviii, el de San Francisco Xavier, en Puebla. Además, ejercieron su apostolado entre los barrios contiguos en lenguas originarias. Por las intenciones de fomentar un sistema formador de grupos dirigentes, con la finalidad de multiplicar el impacto evangelizador y afianzar la preservación del *status quo*, la educación no fue sólo dirigida a los criollos, sino también a los indios principales. Según Pilar Gonzalbo, en esta cercanía con la población autóctona, el Colegio de San Gregorio se convirtió en un espacio de conservación de una ritualidad de tradición indígena (por ejemplo, saraos, mitotes, teatro). Tal vez esta apertura hacia diversas manifestaciones de religiosidad, resultante de las estrategias de penetración ignacianas, nos ayudaría a entender cómo en pleno siglo xviii, por encima de las pretensiones borbónicas de corrección de las costumbres, surgió una piedad cordial afín al patetismo religioso del siglo anterior (Gonzalbo, 1989: XIV, 4, 7, 29, 33, 60-61).

[16] Aprendían catecismo, primeras letras y música (Soberón, 2008: 100, 102).

idioma.[17] Por si fuera poco, el colegio era residencia temporal de los misioneros jesuitas después de su estancia en el norte del virreinato, en ocasiones, a la espera de su envío a otros parajes de cristianización. Dicha actividad no era fortuita, pues en el colegio no se podían practicar las lenguas nativas con los alumnos.[18] Para completar el organigrama evangelizador, los adultos participaron de la catequesis, los ejercicios píos y la incorporación de valores morales y organizacionales acordes con el espíritu ignaciano, mediante las congregaciones.

Es difícil detectar con exactitud el nacimiento de la congregación del carpintero nazareno. De acuerdo con la biografía del padre Juan Bautista Zappa, basada en los escritos de Miguel Venegas, el insigne jesuita mandó edificar una capilla a san José para hacer par a la de su consorte lauretana.[19] En consecuencia, se pidió a los padres generales una congregación josefina que fuese agregada a la de la Anunciata en Roma, para ser copartícipes de sus indulgencias.[20] Según el relato citado, Zappa gestionó la congregación desde su comienzo, como primer prefecto formó los estatutos de la misma, vigentes por lo menos hasta el momento de la impresión del texto.

Gracias a donativos, la congregación cobró relevancia y poderío. Éstos se hicieron públicos con la construcción de un "costoso retablo" dedicado en 1700 y de la decoración de la capilla del patriarca con "primorosos lienzos", a instancias del procurador de número de la Real Audiencia, don Joseph de Ledesma.[21] Con el fin de perpetuar el culto y abonar gracias a su fervor josefino, él, y otros miembros efectuaron "gruesas donaciones" con las cuales

[17] Entiéndase "clérigos lenguas" como sacerdotes versados en algún idioma indígena (Schmidt, 2012: 53-54).

[18] El Colegio de San Gregorio era un verdadero "centro de especialización lingüística" en idiomas indígenas. Soberón explica que la abundancia y especialización del fondo bibliotecario gregoriano respondía a este interés evangelizador. Baste ver la cantidad de artes o gramáticas en náhuatl, inventariadas tras la salida de los jesuitas (Soberón, 2008: 99-100, 147-151).

[19] El texto indica que Tirso González, general de la compañía, envió a México la patente de agregación de la congregación josefina a la Anunciata de Roma (*Vida y virtudes…*, 1754: 92-93).

[20] Por razones que desconoce, Soberón discurre que en 1701 la antigua Congregación de la Anunciata fue sustituida por la cofradía josefina. De ser así, el dato revelaría para quiénes estaba dirigida la hermandad del patriarca en caso de mantenerse igual a su antecesora. Ileana Schmidt reporta que la Anunciata, fundada en 1600, era propia de "indios forasteros". Soberón dice que el acceso estuvo abierto también para "mestizos y chinos". Pero, de acuerdo con la nota anterior y añadiendo la investigación de Gabriela Sánchez Reyes, todo parece indicar que es correcto lo dicho en la biografía de Zappa. Se trata más bien de la anexión de la cofradía mexicana a la romana (Soberón, 2008: 105-106; Schmidt, 2012: 46-47; Sánchez, 2005: 749).

[21] Nuevo testimonio para la discusión. Se puede suponer que al pertenecer a la Real Audiencia, Ledesma era español o criollo, por ende, la congregación era multiétnica o, ya para esos años, sólo para miembros de estamento aventajado (*Vida y virtudes…*, 1754: 93-94).

la hermandad se hizo de "fincas suficientes" para celebrar las fiestas del Patrocinio y los Desposorios, entre diversas liturgias piadosas.[22] Dentro del cúmulo de sus múltiples beneficios espirituales, tanto proveídos por el arzobispado novohispano como por la sede papal, en 1702 fue incorporada a la Archicofradía del Santo Patriarca, en Roma. Después de un breve lapso de suspensión a causa de "cierta diferencia de pareceres" (pendencia no clarificada), la hermandad resurgió y con innovado arrojo, a expensas de Jacinto García de Rojas.[23] El intervalo de inactividad debió ser escueto, ya que para 1731 se festejaba la renovación de la capilla josefina con el añadido de un "lucido cimborrio que le da más claras luces y con la mayor elevación del presbiterio, con un nuevo perfectísimo retablo con sus primorosas estatuas y exquisitas pinturas repartidas y vistosamente distribuidas por todo el oratorio. Es la admiración en esta gran capital de México".[24] Obviando la solvencia pecuniaria de la congregación, tiempo después se construyó una sacristía de elegante ajuar.

La última información que nos compete es el cuantioso caudal de miembros adscritos a la hermandad; aunque habrá que tomarla con mesura por el talante laudatorio del impreso. Escribe nuestro entusiasta autor que como secuela de la "industria" de Zappa,[25] "ha subido a tan crecido número el de los congregantes de todas las esferas, que no siendo bastante la capilla y

[22] Para el siglo xviii, los arrendamientos de las propiedades de la hermandad josefina generaban ingresos considerables. En los informes realizados por la Dirección de Temporalidades para evaluar los bienes de la compañía, se registraron "cuatro casillas contiguas, frente a la iglesia del colegio", de cuyos réditos se obtenían 8,497 pesos (Soberón, 2008: 109, 140).

[23] Proveniente de una acaudalada familia de terratenientes potosinos, Jacinto García de Rojas, además de ser sacerdote, estudió bachillerato, licenciatura y doctorado en sagrada teología en la Real y Pontificia Universidad de México. De evidente fervor josefino, fue benefactor del relicario de san José en el colegio jesuita de Tepotzotlán, donde Francisco Martínez pintó el tránsito del patriarca a su devoción, retratándolo en la parte inferior izquierda (Reyes, 2002: 76-77; Mues, 2009: 194-195).

[24] Con decoración del pintor Francisco Martínez (*Vida y virtudes*…, 1754: 95; Soberón, 2008: 106; Alcalá, 1999: 184).

[25] Otra circunstancia que complica la datación del origen de la congregación josefina es la fecha de defunción del padre Zappa: 1694. Con base en la cronología, la fundación pudo ser más añeja de lo especulado, sincronizada adecuadamente con el Zappa histórico. Pero en un periodo constreñido entre 1682 y 1705, años en los cuales fueron prepósitos generales de la compañía Charles de Noyelle y Tirso González de Santalla, a quienes en la biografía de Zappa se cita como los interlocutores europeos en las peticiones a lo largo de los años para obtener la anexión a la Anunciata romana. O bien, con una intención retórica y, por cuestiones de renombre, a posteriori se buscó engarzar al Zappa mítico con la hermandad; ya sea con fines reivindicatorios para la congregación o a la inversa, ante su trascendencia sociorreligiosa a mediados del siglo xviii, era plausible para engrandecer las virtudes del ignaciano colocarlo en los cimientos del grupo josefino.

lugares inmediatos, ha sido preciso que se extendiesen por toda la iglesia".[26] El colofón del capítulo embona con lo que se ha dicho sobre la indisolubilidad de la Sagrada Familia en la percepción religiosa novohispana: san José fue engrane paralelo a Jesús y María. Omitirlo o achicar su magnificencia, era imposible: "Toda esta cordial devoción [a san José] salió como de su fuente, de la que le tuvo el padre Zappa, de quien en sus apuntes y sentimiento espirituales, hace tierna y frecuente mención como quien no podía ni quería apartarle de María y de Jesús, que siempre tenía presentes en su corazón" (*Vida y virtudes…*, 1754: 96).

Se consideran un par de pautas extra para esbozar la preeminencia de la Congregación de san José. Por un lado, los inventarios elaborados bajo mandato de la Dirección de Temporalidades en 1774,[27] que muestran un caso inusual: el Colegio de San Gregorio contaba con dos fondos bibliotecarios: uno para el colegio y otro propiedad de la hermandad josefina. De este último, la cantidad de libros en su haber es bastante considerable. En el primer listado se registraron 699 obras; para el segundo, se percibe una merma de 165 títulos, a causa de posibles extracciones furtivas (Soberón, 2008: 150-153). Es notorio que la congregación contara con una colección particular. Sus títulos hablan del conocimiento profundo que tenían en temas religiosos. Bajo índole josefina, destaca la cercanía con reflexiones clave de su densa teología, lo cual permite avistar cuál era el horizonte de comprensión, aceptación y proyección que tenían sobre el santo patriarca. Para el siglo xviii, era evidente que existía una interconexión en el orbe cristiano respecto a la percepción y discursos sobre el carpintero nazareno, en que las mismas fuentes en común sirvieron de enlace y validación de los preceptos josefinos; sin importar que incluso algunas hubieran estado en la mira de la Inquisición.[28] La segunda pauta tiene injerencia directa con el interés señero de este trabajo. A costa de la congregación josefina de San Gregorio se imprimió *El sagrado corazón del santísimo patriarca señor san*

[26] Nótese la especificación sobre "los congregantes de todas las esferas". Ahora no sólo se trata de la denominación étnica de los miembros, sino que se observan variados estratos socioeconómicos (*Vida y virtudes…*, 1754: 96).

[27] Sirva esta fecha para reseñar que la hermandad de san José, junto con la de la Buena Muerte, ambas de nexo josefino, fueron abolidas el 13 de febrero de 1770, a tan sólo tres años de la salida de los jesuitas de Nueva España (Soberón, 2008: 108).

[28] Para ahondar en el intercambio de preceptos teólogo-devocionales josefinos en el mundo hispánico, véase Jorge Luis Merlo (2016: 25-34).

Joseph (Tomay, 1751),[29] escrito toral en la devoción cordial al santo patriarca bajo la pluma del jesuita José María Genovese; cuyo grueso conjunto de aprobaciones, licencias, pareceres e indulgencias descubren los altos vuelos que alcanzó la piedad josefina en Nueva España, así como el impacto y apoyo por parte de la jerarquía eclesial. Además, contribuyó a soldar una disertación teologal sobre temática harto controversial, que fue diluyéndose con el paso del tiempo hasta volverse ignota. Dentro del acervo de la congregación, conformado por casi siete centenas de textos, había 32 tomos de *El sagrado corazón…*, que sirvieron, seguramente, para la práctica consuetudinaria del fervor al órgano cordial de san José.[30]

4. José María Genovese y el corazón de san José

Oriundo de la ciudad de Palermo, José María Genovese nació en 1681. Su carrera novohispana comenzó en 1712 cuando hizo el viaje a estas tierras. En 1719 ejercía su apostolado en el norte del virreinato, estancia que duró poco tiempo, pues de 1722 a 1725 se desempeñó como rector y maestro de novicios en Tepotzotlán. Su vida giró en torno a varios cargos en las dependencias jesuitas como padre espiritual, consultor y operario, además de las dos funciones mencionadas (Rivera, 2014: 19-20). Según Rivera, basada en la carta de edificación sobre el palermitano redactada por el iñiguista Juan Francisco López,[31] Genovese fue un prolífico escritor con gran "celo por publicar escritos apologéticos y devocionales, lo mismo que por la realización

[29] Para evitar confusiones, es preciso aclarar que Ignacio Tomay fue el seudónimo que utilizó José María Genovese en sus impresos, retomando su segundo nombre y apellido materno.

[30] El documento no lo deja claro, pero en redacción contigua dice "Item. El verdadero amante del corazón de Jesús". Tal vez enfatice que ambos libros son del mismo autor, lo cual es cierto, o que se tenía la misma cantidad de devocionarios que el josefino. De validarse la última propuesta, quedaría reforzado el hecho de ser la congregación josefina un centro neurálgico de la piedad a los sacros corazones, bajo arraigada práctica cotidiana. AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 121, f. 231.

[31] La propensión de Juan Francisco López hacia Genovese al igual se denota en el gesto de ser quien otorgó la aprobación del impreso sobre el corazón de san José. En cuanto a la construcción biográfica del siciliano, lo único que puedo sumar a la excelente investigación de Lenice Rivera es que, entre los papeles hallados en los aposentos del padre Gaspar María de Miralla, se registraron cinco cartas edificantes: "una sobre la vida del padre Pedro de Estrada en fojas veinte y ocho, otra en fojas veinte sobre la vida del padre Genovese, otra en fojas treinta sobre la vida del padre Solchaga, otra es compendio de la vida del padre Juan de Santiago en fojas ochenta y cinco, otra sobre el padre Piccolo en fojas cuarenta y seis forrado en pergamino". O se trataba de alguna copia del manuscrito de López o de una nueva epístola creada por el jesuita residente en el Colegio de San Gregorio, tal vez la biografía de Genovese que comento en la nota 33 (Tomay, 1751: XIII-XIV; AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 122, f. 131).

de copias, la dedicación de retablos y la impresión de estampas, en lo que consistió precisamente su labor de promotor y misionero" (Rivera, 2014: 37). De afecto mariano, para la década de los treinta, Genovese figuraba como el instigador primordial de la devoción a la virgen de la Luz. Por ello tradujo *La devoción de María Madre Santísima de la Luz* (1737), obra génesis sobre la advocación, sintetizándola en un texto propio intitulado *Antídoto contra todo mal. La devoción a la Santísima Madre del Lumen*.[32]

No todo su esfuerzo sapiencial se limitó a la virgen italiana. Un vasto abanico de santos y seres celestiales prodigaron sus letras. Brilla para nuestro interés la trilogía a los corazones de la trinidad terrestre, siendo el devocionario al órgano cardio josefino el primero en publicarse (1751). Fue seguido por la obra al Sagrado Corazón de Jesús (Tomay, 1753), concluyendo con el trabajo a la víscera cordial mariana (Tomay, 1755).[33] Conviniendo una estructura más o menos similar: consideración o meditación, beneficios a obtener de las cavilaciones, coloquios con los corazones, jaculatorias y ejemplos de intervención divina; con formato accesible. Los tres trabajos concordaban en su papel utilitario, es decir, perseguían una vivaz y constante actividad contemplativa propia de la espiritualidad jesuita (Merlo, 2016: 58).[34]

Tanto en la portada como en la dedicatoria del devocionario al corazón del patriarca, ofrendado a la imagen de la virgen de Loreto venerada en el

[32] Publicada en 1733 y reimpresa en 1737 (Rivera, 2010: 122).

[33] Es demasiado complicado saber si las bibliotecas gregorianas tenían ejemplares de esta obra. Genovese proyectó el *Año santificado* como una trilogía. La segunda parte dedicada al corazón de María se publicó en 1755, cuando el primer segmento estaba en la imprenta cuando él falleció (17 de agosto de 1757), dejando también redactados los tres primeros meses del tercer volumen. En los inventarios se consignan varios tomos del *Año santificado* junto con otras obras de Genovese; pero nunca se especifica cuál o cuáles son los volúmenes registrados. También, en 1757 se imprimió otro texto genovesiano intitulado *Tesoro escondido…*, dedicado a la devoción de las ánimas del purgatorio. Además de coincidir en fechas, ambos devocionarios contienen un relato biográfico del palermitano, admisiblemente iguales. Como son obras póstumas, se añadieron con toda la intención de exaltar al jesuita recién fallecido. En el *Año santificado I* aparece como "Prólogo en que se da breve noticia de la vida y virtudes del p. Joseph María Genovese, autor de este librito". El impreso sobre las ánimas no logré encontrarlo; pero José Toribio Medina da cuenta de dicha semblanza de la siguiente manera: "Algunos datos del padre Genovesi consignamos en el número 3747, que debemos ampliar aquí valiéndonos de los que se encuentran en la larga biografía suya en el libro que acabamos de describir". Y vaya que es extensa: trece fojas por ambos lados. Por último, para enfatizar el fervor de Genovese por los corazones sacros, aprovechemos los datos de la biografía y ojeemos en sus silicios: "Usaba de una cruz y dos corazones que formaban con sus agudísimas puntas los dulcísimos nombres de Jesús y María" (Tomay, 1757a: XI-XXXVI; Tomay, 1757b; Toribio, 1989: 309; AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 121, fs. 61, 231).

[34] A su vez, en el Colegio se usaron otros textos cardios. Por ejemplo: *El sacro corazón de María*, del padre Giovanni Pietro Pinamonti; *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús*, de Jean Croiset, y "catorce docenas de cuadernitos, su título devoción a los santísimos corazones de Jesús y María". AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 121, fs. 61-62, 201-202.

colegio gregoriano, salta a la vista el auspicio de la hermandad josefina y sus objetivos:

> vengo a ofrecerte y a poner a tu sombra el mismo corazón de mi santísimo patriarca en este pequeño libro, que para extender su culto y a fervorizar su devoción, saca hoy a la pública luz del mundo su muy ilustre y venerable congregación, fundada con autoridad apostólica en este misionero Colegio de la Compañía de Jesús de San Gregorio de México.[35]

Sin duda, uno de los atractivos máximos que permea al texto de Genovese es el mar de indulgencias que arropa, potenciadas con aquellas atribuidas a la escultura principal de la hermandad; demostrando la coalición de voluntades para san José y su congregación, además de la agilidad, influencia y perspicacia de los ignacianos para obtener tantas venias y mercedes.

El arzobispo mexicano y tres obispos de provincia dotaron al texto de indulgencias por "leer u oír" sus líneas; a saber: José Manuel Rubio y Salinas (México), Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (Puebla), Martín de Elizacochea (Michoacán) y Diego Felipe Gómez de Angulo (Antequera). Cada uno cedió 40 días de indultos. Estas magnificencias se incrementan de manera desorbitada en un par de preces casi al final del "librillo". La "Oración al patriarca señor San Joseph para pedirle con más acierto lo que deseamos alcanzar", petición de protección terrena y amparo escatológico, enmarca la siguiente advertencia: "Rezando devotamente esta oración se ganan ciento y veinte y cinco días de indulgencia, por las veces que se repiten los dulcísimos nombres de Jesús y de María" (Tomay, 1751: 117-118).[36]

[35] Dedicatoria a cargo del jesuita Joseph Ximeno. Sobre él debemos plantear dos hipótesis. Probablemente en el Colegio de San Gregorio se perfilaba la publicación de otro texto sobre el corazón de san José, en manos del padre Ximeno. Según la interpretación que se le dé a los papeles recogidos tras el despido de los iñiguistas, la obra era del ignaciano mencionado, la cual estaba lista para salir a la luz o Ximeno fue el encargado de imprimir el devocionario de Genovese: "Item dos pliegos, uno en que el padre rector Ignacio Rondero pide al ilustrísimo señor de Valladolid indulgencias para los que leyeron el devocionario del corazón del señor san Joseph, que pretendía estampar el padre Ximeno, y se concedieron cuarenta días en primero de febrero de cincuenta y uno. Y otro en que el padre Basora(?) pide al señor de Puebla otras tantas concedidas en veinte y seis de enero de cincuenta y uno". Lo que hace dubitativa la preferencia por una de las dos propuestas es que las indulgencias otorgadas en los documentos citados, coinciden con el año de lanzamiento del texto de Genovese; aunque a éste las licencias más tardías se le otorgaron en enero de 1751 —tres de ellas, para ser exactos—. Es probable que las donadas por el prelado michoacano en febrero fueran del rango de las ofrecidas para el devocionario del siciliano, y permitan presumir que se trataba de un escrito nuevo y particular del padre Ximeno (Tomay, 1751: XI-XII; AHMNA, Colegio de San Gregorio, vol. 122, f. 124).

[36] Si contamos de forma independiente los nombres de la parentela divina, se proclama en tres ocasiones a Jesús y dos a María, sumando 625 días de indulgencias.

Le secunda la "Oración para pedir al santísimo patriarca una buena muerte", donde el arzobispo y el obispo de Oaxaca dan, cada uno por su cuenta, 40 días de indulgencia para quien rogase intervención a san José en las postrimerías de la vida. En tópico semejante, abultando aún más esta maquinaria de salvación, el autor asienta que cada vez que con reverencia se pronunciasen los sacros nombres al leer el devocionario, las gracias se multiplicarían exponencialmente.[37] Haciendo cálculos de aquellas indulgencias contables, es decir, omitiendo la última recomendación sobre los dulcísimos nombres de Jesús y María, estaríamos hablando de 865 días de exenciones por lectura o escucha emprendida.

En el prólogo, Genovese narra que forjó su obra a solicitud de la congregación para facilitar las meditaciones acostumbradas en sus reuniones de los miércoles, cuya praxis apremiaba compromisos ultraterrenos: "para que no peligres en el naufragio te ministro la tabla, y para que entres en el cielo y aun para que salgas del infierno, si acaso tus culpas lo han merecido, te doy la llave en esta devoción, con que se abren y cierran las puertas de uno y otro".[38] En la economía salvífica del credo cristiano, emanciparse del pecado y limpiar toda mácula era requisito imprescindible para conquistar la vida eterna (Wobeser, 2011: 198-219). La hermandad josefina, especulando que consumara sus rogativas sin interrupción durante todas las semanas bajo la fórmula de privilegios concentrados en la obra de Genovese, habría conseguido alrededor de 3 460 indulgencias mensuales y, por ende, 41 520 anuales. Tantas ostentaciones no sólo dirigidas hacia san José, sino en específico para su representación cordial. Es decir, en torno a la congregación y sus beneficios espirituales se coligaron prácticas pías y favores celestes, donde el culto al órgano cardio de san José era respaldado por la alta clerecía, aviniéndose cómodamente con la extensa gama de solemnidades josefinas.

El recibimiento generalizado del corazón josefino lo atestigua la *suma de licencias* dadas para compendio de beneplácitos y legitimaciones. Las encabeza el virrey en turno, Juan Francisco Güemes de Horcasitas; continúa el prebendado catedralicio, provisor y vicario general del arzobispado, Francisco Xavier Gómez de Cervantes;[39] finiquitando el provincial de la

[37] Basándose en el *Tesoro de las indulgencias* del padre Antonio Natal (Tomay, 1751: XX).

[38] La conmemoración de los dolores y gozos josefinos eran su principal devoción (Tomay, 1751: XIX, 107-109).

[39] De notorio lazo jesuita, pues estudió gramática y filosofía en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, después obtuvo una beca como seminarista en San Ildefonso (Ganster, 1981: 223).

compañía, Juan Antonio Balthasar.[40] Todo lo dicho a su vez se proyecta en testimonio visual. Indaguemos pues sobre la escultura del carpintero nazareno, alojada en la capilla de la congregación.

En 1738, por motivo de la renovación de la casa lauretana de san Gregorio, se realizaron las festividades correspondientes, aderezadas con sermones, danzas y la tradicional procesión de la imagen. Cumpliendo el acostumbrado protocolo de calidades, tras las cofradías del colegio transitaba la imagen de san José escoltada por su congregación (Soberón, 2008: 125). Aquí, la presencia de una primitiva escultura del patriarca que muy probablemente fue sustituida para la segunda mitad del siglo xviii, según la información del libro de cuentas del coadjutor Vicente Vera, al término del prolongado viaje para obtener lujosos enseres extranjeros.

Luisa Elena Alcalá destaca la trascendencia de los procuradores jesuitas como transportadores de arte para sus emplazamientos virreinales. Elegidos cada tres años para asistir a las congregaciones generales en Roma, éstos debían cumplir varias tareas, como reclutar misioneros y hermanos coadjutores, comprar los géneros necesarios para las misiones y adquirir "cosas de devoción": artículos excepcionales, entre los se encontraban libros, esculturas, pinturas y grabados. Las compras paneuropeas se realizaban por encargo previo, tanto de otros correligionarios como de "amigos de la compañía", y tenían que ser selectas y específicas. Sólo se mercaba lo mejor. Como se ha señalado, además de materiales consuetudinarios o de uso práctico, la adquisición de arte en sus diversas expresiones era parte del envío allende al mar (Alcalá, 2007: 142-143). Justo en el cargamento de tornaviaje catalogado en 1750, aparece una petición notable: "(25 escudos) Por una cabeza y manos de S.S. Joseph de estatura de 1? vara, con Niño proporcionado de cuerpo entero para la congregación del S.S. Joseph del Colegio de S. Gregorio de México".[41] De factura napolitana, *ad hoc* con el gusto dieciochesco, esta dupla estatuaria tuvo gran reconocimiento y devoción, al grado de reproducirse *veras efigies* de la misma, acompañadas con indulgencias. Tal es el caso de la pintura que analizaré a continuación, atribuida a Joseph Mariano Lara (véase figura 1).

Encaramados en una peana de profusa ebanistería, bajo dosel salmón con filos áureos, san José y el Niño ocupan el nicho abocinado, rodeados por los siete dolores josefinos de marco mixtilíneo e inscripción latina. Al

[40] Por comisión del prepósito general Francisco Retz (Tomay, 1751: XVII).

[41] El signo de interrogación pertenece a la paleografía de la autora (Alcalá, 2007: 155).

Figura 1
Joseph Mariano Lara (atribuido), *San José y el Niño con los siete dolores y gozos josefinos*, siglo xviii, óleo sobre tela, 1.76 x 1.30 cm. Colección privada



Fuente: Merlo (2016).

pie de la composición, el pintor colocó una cartela que describe a cabalidad el valor de la imagen plasmada. Bien vale la pena citarla íntegra:

> Verdadero retrato de la milagrosa imagen del Señor San Josephe, que en su capilla venera su muy ilustre congregación, fundada con autoridad apostólica en la iglesia de la Compañía de Jesús de San Gregorio de México. El señor arzobispo de México concede 40 días de indulgencias a todas las personas que lo saludaren diciendo Dios te salve Joseph, esposo de María.

De inicio, resalta que se designe a la escultura como "milagrosa". No he hallado referencias sobre portentos atribuidos a la intercesión de la efigie josefina, pero lo que podemos aseverar a través del adjetivo es que la imagen se investía de un estatus especial al concebirse como *imagen devocional* con potestades y "carisma" singular; transmutando incluso a la capilla de la congregación en una especie de santuario, al cual podía acudir variopinta feligresía para invocar el auxilio del santo patriarca. Mediante la *vera efigie* ejercitando funciones de simulacro con eficacia propia,[42] en tanto que reproduce palmariamente al sujeto primario y porta indulgencias particulares, la fama y ascendiente de la congregación en combinación con los postulados teológico-devocionales ínsitos en el lienzo josefino, debieron proliferar con creces, apuntaladas en conjunto bajo difusión y anuencia episcopal. Al parecer, la aceptación de la imagen alcanzó grado tal, que inclusive llegó a divulgarse por medio de estampas. Así se vislumbra en la obra resguardada en el Museo Soumaya, atribuida a Lorenzo Atlas (véase figura 2).[43]

La hermandad de san Gregorio convenía con nitidez sus devociones axiales. Por ello, Genovese escribió el *Motivo que ha obligado a la congregación del señor san Joseph a reimprimir el modo de rezar sus dolores y gozos*. Éste, sin más, era su deseo de ensanchar el culto josefino, conscientes del "aprecio, gusto y consuelo" que provocaba el fervor a las vicisitudes de san José, tras experiencia proveniente de un impreso previo (Tomay, 1751: 107). Nada extraña, pues, que dolencias y felicidades encuadren la pintura sobre la imagen de la congregación. Así, ya advertidos del contexto cultural que propiciaba la efigie, miramos cual radiografía el interior del lienzo: del amoroso pecho del carpintero jovial que mira cálidamente al niño Jesús, con mampara de suntuosos brocados refulgentes, pende el corazón josefino. Ergo, se pone de manifiesto que el culto a san José, mediante su representación cordial, fue incumbencia de la hermandad gregoriana. Por ello, se decidió prender el órgano cardio del torso grácil, cual pendón de sus predilecciones y primores.

Para concluir con el lienzo, puede suponerse que la generosa cuarentena dada por el arzobispo anónimo provenía de José Manuel Rubio y Salinas.

[42] La imagen simulacro es en tanto adquiere vida propia. En palabras de Stoichita, la representación artificial "ya no copia necesariamente un objeto del mundo, sino que se proyecta en el mundo. Existe". Si bien, hay un "efecto de semejanza" que relaciona a la reproducción con su agente original, el simulacro trasgrede su dependencia óntica haciéndose legítimo y existente por sí mismo (Stoichita, 2006: 11-13).

[43] Según la ficha técnica proporcionada por el museo, en el apartado de técnica, se trata de un "óleo sobre estampa". Desconozco si la atribución alude al grabador o a quien aplicó el óleo y signó depués.

FIGURA 2
LORENZO ATLAS (ATRIBUIDO), *VERDADERO RETRATO DE LA MILAGROSA IMAGEN DE SEÑOR SAN JOSEPH,* SIGLO XVIII



Fotografía: Lorenzo Atlas (Activo en México hacia 1750-1800), "La milagrosa imagen de San José", *The miraculous image of Saint*, c. 1750-1800. Óleo sobre estampa calcográfica montada en lienzo. Marco de madera taraceada, 37.3 x 28 x 2.2 cm; con marco 46.4 x 36.9 x 2.7. Colección Museo Soumaya. Fundación Carlos Slim, Ciudad de México, México. Procedencia: Colección particular, Gonzalo Obregón, Ciudad de México, México, 1986.

Figura 3
Alegoría del Sagrado Corazón de Jesús



Fotografía: Autor desconocido, 1771, óleo sobre tela. Colección particular, tomado de Merlo (2016).

Traigo a colación otra pintura de colección privada sobre los tres corazones sacros, cuyo rótulo basal aporta información relevante (véase figura 3):

> El ilustrísimo señor doctor don Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México concede 40 días de indulgencias a todas las personas que delante de este sagrado jeroglífico de los tres purísimos corazones de Jesús, María y José dijeren con devoción la siguiente jaculatoria: Bendito sea Jesús, bendita sea María, bendito sea José, por toda la eternidad. Amén. El día primero y primer viernes de marzo del año de 1771(?), se dedicó este lienzo en la

> iglesia parroquial de (ilegible). Devoción de un indiano esclavo del santísimo corazón de Jesús.[44]

Con lo expuesto hasta el momento, queda patente la deferencia que el dignatario colmenareño tuvo hacia los órganos cardios de la parentela sacra.

Sustentados con las pruebas reunidas, se puede decir que la devoción a los corazones sagrados en Nueva España, cada uno por separado o en su conjunto, no estaba circunscrita de manera exclusiva al ámbito jesuita, sino que también fue estandarte del clero secular y, por extensión de favores y buenos visos, se irrigó al resto de la comunidad religiosa novohispana.[45] Igualmente, lo reafirma una borrosa pintura mural en sanguina, ubicada en el claustro bajo del convento agustino de Ixmiquilpan (véase figura 4).

Distribuidos en forma de pirámide, remata el corazón de Cristo. María y José con flamígera caridad abrasándolos, complementan los vértices. Debajo, la grey amontonada en abstracto símbolo sobre un azafate colindado por angelillos. Las pocas letras inteligibles del epígrafe desgastado, comunican:

> (El) ilustrísimo señor don (Panta)león Álvarez de Abreu, arzob(ispo de la ciudad de Pue)bla de los (Ángeles) (ilegible) S. M. concede 40 días de indulg(encías) (ilegible) (dij)eren esta jacula(toria) a los sagrados corazones de Jesús, María y Joseph (ilegible) Jesús, Joseph y María: yo os doy el corazón y el alma mía (ilegible) Mex.

De igual directriz que acopió en el devocionario de Genovese las dispensas *post mortem,* aquí, las voluntades obispales se mancomunaron de nuevo para ensalzar el culto cordial e inyectarle mediante tesoros intercambiables en el más allá, intenciones de apropiación y persistencia entre las devociones notables de la religiosidad novohispana.

[44] Por las condiciones de conservación, es difícil leer el año consignado en la obra. Bien podría tratarse de una fecha en el rango de acción del prelado colmenareño, lo cual proporcionaría mayor sentido a la inscripción. En caso de ser exacta, Rubio y Salinas no pudo dar directamente las indulgencias puesto que falleció en 1765. Esto nos indica que existió algún precepto donde el arzobispo indicase que mediante la jaculatoria se obtenían las venias o se trataba de un beneficio tan recurrente y conocido, que pudo anexarse al cuadro. Como apostilla, queda claro que los indultos cifrados en cuatro decenas caracterizan la injerencia del episcopado novohispano.

[45] Evidencias de ello son los autógrafos de los diferentes dueños o usuarios del impreso consultado sobre el corazón de san José. La nota de la guarda versa así: "A uso de sor Micaila del Rosario con licencia de sus prelados. Trátalo con caridad que es de comunidad de Santa Catalina de Sena". En la portada está la inscripción: "Don Bernardo Palacio". Al reverso de la misma: "Fue dedicado al santísimo Patriarca señor San Joseph, Joseph Polinario (ilegible). Nació día lunes a las cuatro de la mañana a 23 de julio el año de 1764, fue el bautismo el día 21 de mes y el padrino fue señor don Francisco Adán". Finalmente, arriba de la imagen de san José, refugio de agonizantes: "Del uso de sor Juana (Antta) de san Nicolás".

Figura 4
Autor desconocido, *Sagrados corazones de Jesús, María y José*, siglo xviii. Claustro del convento de Ixmiquilpan, Hidalgo



Fuente: fotografía del autor.

Conclusiones

En este breve repaso a la génesis de la piedad cordial josefina en Nueva España, pudimos observar los esfuerzos concomitantes que la cimentaron. Entrelíneas se vislumbra que este proyecto iñiguista pretendió dar continuidad al proceder religioso cuya efectividad se había legitimado en los siglos antecedentes. Es decir, más que asirse a una práctica racionalista exenta de implicaciones sensoriales y comunitarias, continuaron con el ímpetu de interrelacionarse con las esferas de lo numinoso desde las coordenadas de la intercesión y el

milagro, haciendo valido y positivo el actuar piadoso consolidado en tierras americanas, tanto que amoldaron un corazón *ex profeso* para el carpintero nazareno con su respectivo complejo pío.[46]

En plena coyuntura eclesial, mediante la piedad cordial josefina, los jesuitas reafirmaron una acuciosa necesidad por edificar el destino postrero a través de empeños consuetudinarios donde, entre plegarias y *concordia* colectiva, se sumasen las venias suficientes para alcanzar una eternidad placentera. Por ello, la copiosa acumulación de indulgencias y el requerir a las imágenes como referentes de aquello que habrá por venir, cuyos mecanismos paralelos de conmutación de penas y comunicación inmediata con la divinidad, materializaron otra vía de proliferación de los bienes escatológicos.

Esta preocupación por la vida eterna hizo incluyente la devoción y partícipes a otros rubros clericales. Así, al perpetuar las postrimerías en las estructuras de pensamiento epocal, la piedad cordial siguió siendo aliciente consustancial del funcionamiento social, ya que sólo uniendo corazones y depositándose juntos al cobijo de la víscera sacra, los novohispanos podrían alcanzar su anhelado objetivo.

Es así que, por medio del estudio de los santos, el cristianismo novohispano adquiere nuevas luces. Vistos como capital simbólico con capacidad de moldear cosmovisiones y fabricar identidades consecuentes —todo ello al abrigo de sus mantos, en el careo entre iguales; penantes del lastimero Valle de Lágrimas—, examinar sus aparatos devocionales fabricados entre los fieles y sus pastores, donde se volcaron expectativas, deseos, temores y esperanzas; se vuelven determinantes para proseguir en la dilucidación de las mentalidades y la historia sociocultural del virreinato.

Fuentes consultadas

Archivos

AGN Archivo General de la Nación
AHMNA Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología

[46] Y fueron aún más lejos, puesto que tenemos testimonios visuales de la piedad cordial vinculada con otros santos como san Joaquín y santa Ana, de tal alcance que fueron censurados por las correcciones dogmáticas del Concilio cuarto Provincial Mexicano de 1771, véase Jorge Luis Merlo (2016: 34-44).

Bibliografía general

Alcalá, Luisa Elena (1999), "La obra del pintor novohispano Francisco Martínez", *Anales del Museo de América,* núm. 7, pp. 175-187.

Alcalá, Luisa Elena (2007), "De compras por Europa. Procuradores jesuitas y cultura material en Nueva España", *Goya: Revista de Arte*, núm. 318, pp. 141-158.

Boyadjian, Noubar (1980), *El corazón. Historia, simbolismo, iconografía y enfermedades*, Bélgica, Editorial Esco Antwerpen.

Charbonneau-Lassay, Louis (1983), *Estudios sobre simbología cristiana. Iconografía y simbolismo del corazón de Jesús*, Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime.

Correa Etchegaray, Leonor (1997), "El corazón. Dos representaciones en los mundos científico y religioso del siglo xvii", *Historia y Grafía*, núm. 9, pp. 91-122.

Decorme, Gerard (1941), *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767. Tomo I. Fundaciones y obras*, México, Antigua librería de Robredo.

Egido, Teófanes (1996), "Religión", en Francisco Aguilar Piñal (coord.), *Historia literaria de España en el siglo xviii*, Valladolid, Trotta, pp. 799-813.

Ganster, Paul (1981), "La familia Gómez de Cervantes: linaje y sociedad en el México colonial", *Historia Mexicana*, vol. 31, núm. 2, pp. 197-232.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1989), *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1990), *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.

Herradón Figueroa, María Antonia (2009), "Reinaré en España. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIV, núm. 2, pp. 193-217.

Maugeri, Joseph María (1743), *Práctica de la devoción a los santísimos, dulcísimos y amabilísimos corazones de Jesús y María*, Barcelona, Imprenta de Mauro Martí.

Merlo Solorio, Jorge Luis (2013), *San José en Nueva España. La devoción josefina a través de la producción artística y literaria de los criollos novohispanos (siglos xvi-xviii)*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Merlo Solorio, Jorge Luis (2016), Divinae Caritatis. *El corazón de San José en Nueva España, s. xviii*, tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Morera, Jaime (2000), "La eucaristía. Símbolo y síntesis del dogma católico", *Parábola novohispana. Cristo en el arte virreinal*, México, Fomento Cultural Banamex, pp. 121-146.

Morgan, David (2008), *The Sacred Heart of Jesus. The visual evolution of a devotion*, Holanda, Amsterdam University Press.

Mues Orts, Paula (2009), *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados,* tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Mujica Pinilla, Ramón (2009), "España eucarística y sus reinos: el Santísimo Sacramento como culto y tópico iconográfico de la monarquía", *Pintura de los reinos. Identidades compartidas. Territorios del mundo hispánico, siglos xvi-xviii,* t. IV, México, Fomento Cultural Banamex, pp. 1099-1167.

Pérez-Gavilán Ávila, Ana Isabel (2013), *Corazón sagrado*, México, Universidad Autónoma de Coahuila / Plaza y Valdés Editores.

Rey Fajardo, José del y Felipe González Mora (2008), *Los jesuitas en Antioquía, 1727-1767. Aportes a la historia de la cultura y el arte*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Reyes, Aurelio de los (2002), *¿No queda huella ni memoria? Semblanza iconográfica de una familia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Rivera Hernández, Lenice (2010), *La novísima imagen de la Madre Santísima de la Luz. Origen, programa, sistema y función de una devoción jesuita, 1717-1732,* tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Rivera Hernández, Lenice (2014), *De Sicilia a Nueva España: promoción, patrocinio y regionalización de la imagen de la Madre Santísima de la Luz (1732-1767),* tesis de maestría, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Reyes, Gabriela (2005), "La fundación de cofradías de san José en la Nueva España", en Johannes Hattler y Germán Rovira (coords.), *Die Bedeutung des hl. Josef in der Hielgeschichte. Akten des IX Internationalen Symposions über den heiligen Josef,* vol. II, Alemania, Internationalen Mariologischen Arbeitskreis Kevelaer, pp. 739-756.

Schmidt Díaz de León, Ileana (2012), *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México, 1586-1856*, México, Universidad de Guanajuato / Plaza y Valdés Editores.

Soberón Mora, Arturo (2008), *San Gregorio, un colegio transcolonial: de la catequesis jesuita para infantes caciques, a la pedagogía liberal de Juan Rodríguez Puebla,* tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Stoichita, Victor I. (2006), *Simulacros. El efecto Pigmalión: de Ovidio a Hitchcock*, Madrid, Ediciones Siruela.

Stramare, Tarcisio (1996), "Devoción al corazón de san José", *Revista de Estudios Josefinos*, año L, núm. 100, pp. 179-194.

Tomay, Ignacio (1751), *El sagrado corazón del Santísimo Patriarca Señor San Joseph, venerado por todos los días de la semana, con la consideración de sus excelencias y diversidad de afectuosos coloquios. Dispuesto por el padre Ignacio Tomay de la Compañía de Jesús. Sácalo a la luz, añadido de algunas devociones y ejemplos, la muy ilustre congregación de señor san Joseph, fundada con autoridad*

apostólica en el Colegio de San Gregorio de México, México, Viuda de don Joseph Bernardo de Hogal.

Tomay, Ignacio (1753), *El verdadero amante del corazón deífico de Jesús, en que se ponen doce consideraciones breves sobre las excelencias y virtudes de este divino corazón, y toda la práctica de su verdadera devoción*, México, Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana.

Tomay, Ignacio (1755), *El año santificado. Parte II. El corazón de María venerado en sus festividades; esto es, nueve consideraciones sobre este purísimo corazón por los nueve días de la novena que ha de preceder a todas las festividades de esta gran reina. Y una breve noticia de sus fiestas con la meditación de cada misterio de ellas, para solemnizarlas todas con gran afecto y devoción*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Tomay, Ignacio (1757a), *El año santificado. Parte I. Tributo de amor y obsequios a la Santísima Trinidad y al divino Verbo humanado en todas sus festividades. En que también se ponen distribuidas para cada día de la cuaresma toda la historia y meditaciones de su divina pasión*, México, Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Tomay, Ignacio (1757b), *El tesoro escondido que hallará quien hiciere donación de lo satisfactorio de todas sus obras buenas a las benditas ánimas del purgatorio*, México, Herederos de la viuda de don Joseph de Hogal.

Toribio Medina, José (1989), *La imprenta en México (1539-1821). Tomo V (1745-1767)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Wobeser, Gisela von (2011), *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Editorial Jus.

Documentos

Vida y virtudes del v. p. Juan Bautista Zappa de la Compañía de Jesús, sacada de la que escribió el padre Venegas de las misma Compañía, y ordenada por otro padre de la misma sagrada religión de la provincia de México (1754), Barcelona, Pablo Nadal.

Recursos electrónicos

Smith, Joseph H. (s.f.), "Joseph Gallifet", en *Enciclopedia Católica Online*, documento html disponible en: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Joseph_Gallifet> (consulta: 22/05/2015).

Salvadora de los Santos, *la Hormiga Arriera*

*Manuel Ramos Medina**

El presente tema recupera una de las pocas biografías de indias publicadas en Nueva España. La obra del padre Paredes de la Compañía de Jesús rescata la imagen de una india otomí como ejemplo de vida, quien desató una devoción no sólo entre la población autóctona, sino en la sociedad queretana del siglo xviii.

¿Recordaría la ciudad de Querétaro la estirpe de Hernando de Tapia, *Conín*? ¿Sería, como afirma Antonio Rubial, que un impreso de tal naturaleza se presentaba como un acto de contrición o como una declaración de principios de algunos jesuitas en pro de indígenas, frente a la actitud negativa mostrada por sus hermanos del Colegio de San Gregorio? (Rubial, 2001: 141-155). La exaltación del personaje ¿respondería a la vida de santidad de una india?

La biografía de Salvadora de los Santos fue obra de un miembro de la Compañía de Jesús, quien continuaba una tradición de escritura y reconocimiento de la mujer india en Nueva España. El texto del padre Paredes no es el único, en el siglo xviii se escribió la biografía de una india de Canadá, la beata Kateri Tekakwitha (1656-1680) (Urtassum, 1724). Hubo otras indias novohispanas, algunas donadas a conventos, otras casadas, que vivieron en castidad y virtud, lo que demostraba el grado de espiritualidad a la que llegaban las naturales de estas tierras, entre las que sobresalen: Juana de San Jerónimo, mencionada por Alonso Remón en la vida de Fernando de Córdoba y Bocanegra; Magdalena de Pátzcuaro, de quien habla Francisco de Florencia en su *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España;* Petronila de la Concepción y Francisca de San Miguel, reconocidas por Carlos de

* Centro de Estudios de Historia de México Carso.

Sigüenza y Góngora en *El Paraíso Occidental*, y una más de la que no se da el nombre, aludida por el jesuita Guillermo Illing, misionero entre los chilipas (Lavrin citado en Rubial, 2001: 143).

Antonio Rubial García estudió a Salvadora de los Santos en dos artículos: "El hábito de los santos. Construcción y recepción de la santidad de los laicos en la Nueva España del siglo xvii" (2001) y "La obediencia ciega. Hagiografía jesuítica femenina en la Nueva España del siglo xviii" (2008). En ambos destacó los escritos de carácter hagiográfico de los jesuitas, en particular de vidas de mujeres laicas que fueron dirigidas espiritualmente por ellos.

La vida de la poblana Catarina de San Juan destaca por ser la primera publicada y la más extensa; la de Ana Guerra de Jesús se conoció por el jesuita tlaxcalteca Antonio de Siria, quien la dio a la imprenta en Guatemala en 1716; la de la terciaria dominica Francisca Carrasco de San José data de 1729, escrita por Domingo de Quiroga; la de Josefa Antonia Gallegos, *la Abeja de Michoacán,* es de 1752, dada a conocer por el jesuita José Antonio Ponce de León, y la de la Salvadora de los Santos (Rubial, 2008).

Dorothy Tanck en su artículo titulado "Who was Salvadora de los Santos Ramírez, otomí indian?" (2012) destaca la biografía de Salvadora como ejemplo para la educación de los indios en cuanto a enseñarlos a leer y escribir en español. Asimismo, la autora afirma que la biografía de Salvadora tuvo cuatro ediciones (1762, 1763, 1784 y 1791), caso editorial único y excepcional durante el periodo novohispano (Tanck, 2012: 76), por lo que quizá el padre Paredes no fue su único autor.

Mi estudio se basa en una lectura de la obra desde la perspectiva devocional, religiosa y social. El ejemplar que consulté pertenece al Archivo Histórico "José María Basagoiti Noriega" del Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas, en Ciudad de México. Su directora, la doctora Ana Rita Valero de García Lascuráin, no dudó en brindarme una copia, con la cual trabajé. Para ella, mi reconocimiento profundo.

Por "beato" se reconoce al bienaventurado o persona beatificada por el sumo pontífice, que se ejercita en obras de virtud y se abstiene de las diversiones mundanas. También atañe a la persona que finge virtud o a quien viste el hábito religioso sin vivir en comunidad ni seguir regla determinada. A partir de estos parámetros se hará un acercamiento a una denominación más exacta para Salvadora de los Santos, considerada en su tiempo ejemplo de vida, una hermana y a la vez donada.

La biografía de Salvadora se conoce como *Carta Edificante*, título que remite a la educación de los indios. De allí la posible explicación de las varias impresiones costeadas por las parcialidades de San Juan y Santiago, en la capital del virreinato, así como la dedicatoria al virrey Matías de Gálvez en 1791, quien se preocupó por la educación indígena. No fue casualidad que se anotara en la obra el objetivo de la edición: "proveer [a] las Escuelas y Migas donde nuestros hijos son educados, de una especie de Cartilla" (Paredes, 1791: s/f). Por este medio se alfabetizaba a los indígenas, al mismo tiempo se mostraban las virtudes cristianas de una india como claro ejemplo de santidad, igualándola con las más destacadas religiosas y beatas novohispanas.

La edición fue costeada por las parcialidades señaladas, quienes pagaron 20 pesos "para su imposición en el Banco Nacional de San Carlos", lo cual probaba, por otro lado, según rezaba su introducción, que en "La nación mexicana: los indios que habitan la capital del Nuevo Mundo, no piensan sino en dar pruebas al Rey [...] de su fiel y reconocida dependencia" (Paredes, 1791: s/f). Apartado firmado por los gobernadores Cosme Miguel de la Mota, de San Juan, y Juan Ignacio de S. Roque Martínez, de Santiago.

Su autor, Antonio de Paredes (1691-1767) ingresó a la Compañía de Jesús el 19 de marzo de 1707. Fue maestro en Gramática y profesor de Teología en el Colegio de Querétaro, reconocido "como de ingenio, juicio y letras, de complexión melancólica y de talento para letras y ministerios" (Gutiérrez, 1977). En 1753 fue rector del Colegio de San Ildefonso de Puebla, y en 1756 del Colegio del Espíritu Santo de esa misma ciudad. Para 1761 se desempeñó como rector del Colegio de San Andrés de la Ciudad de México. Murió el 28 de noviembre de 1767 en Veracruz, camino al destierro. Fue el número 29 de los 34 jesuitas que allí perecieron (Gutiérrez, 1977: 337). Es claro que durante su estancia en Querétaro tuvo un acercamiento con Salvadora y su fama de santidad, la cual ya era conocida por una ciudad rica en posibilidades económicas y con una sólida red de templos y conventos, así como con el beaterio de Querétaro (Tanck, 2012: 81). Hasta donde se sabe, la *Carta Edificante* es el único documento sobre Salvadora, así que queda pendiente la búsqueda de datos en los archivos eclesiásticos y, desde luego, en el propio archivo histórico del beaterio, que se encuentra en una colección particular.

El padre Paredes encuadra la condición de los indios otomíes en la región: "Los indios de este Reyno, después de muchos años de su Conquista, todavía conservan mucho de su nativa rudeza: a excepción de algunos que avecindados en la ciudades comunican con los españoles, aprenden la lengua Castellana

y se reducen a la vida política" (Paredes, 1791: 2). Es decir, aquellos que se *civilizaron* fueron los que se asentaron en villas; pero aquellos que aún vivían en el campo, lejos de las grandes urbes "perseveran agrestes, quasi bárbaros y como brutos" (Paredes, 1791: 2). Siguiendo una tradición incluso prehispánica, Paredes se quejó de los otomíes como los peores de la región "cuya lengua dificilísima aún de pronunciar, es causa de que vivan escasos de doctrina y mantengan resabios de su gentilidad" (Paredes, 1791: 3).

Aunque también, su exageración sirva para posicionar en un lugar excepcional a Salvadora: "De este pues horrible bosque sacó el Padre de las Misericordias a Salvadora de los Santos, India Otomí, previniéndola desde su infancia con celestiales bendiciones, para que manteniendo la nativa inocencia saliese de esta vida con muchas virtudes meritorias" (Paredes, 1791: 3).

Salvadora nació en el Real de Minas de Fresnillo el 25 de marzo de 1701, un Viernes Santo —de ahí su nombre—. Fue hija de José Ramírez, "indio principal de mucha razón y de Francisca Martínez, india noble, natural del pueblo de San Juan del Río" (Paredes, 1791: 4). Salvadora fue la menor de 10 hermanos, en una familia dedicada al campo. Fue bautizada en Río de Medina a seis leguas de Fresnillo, sus padrinos fueron Salvador González y María Flores, "españoles honrados", quienes seguro servían en sus posesiones.

A los 12 años de edad, Salvadora y su familia cambiaron de domicilio a San Juan del Río, donde tenían una casa solariega. Su padre poseía tierras de siembra y ovejas, de ahí se mantenía la familia, además realizaba negocios con los españoles de la misma ciudad. Salvadora no gozaba de buena salud, pues sufrió una parálisis del cuerpo ("sin el uso de las piernas, reducida a una estera que le ofrecían de dura cama" [Paredes, 1791]), de la cual se curó milagrosamente. Sus primeros trabajos la llevaron a ser pastora de las ovejas que tenía su familia, ocupación que la fue preparando al gusto por la soledad, el silencio y el gozo del campo y sus animales. Aunque no todo fue bucólico para ella, pues fue embestida por coyotes, pero no tuvo heridas, más que daños en sus vestidos.

En el campo levantó una choza de palmas silvestres donde se resguardaba, sin descuidar su ganado. Aprendió sola, según la biografía, a trasquilar a los borregos y teñir sus lanas, así como tejerlas para procurarse su propio abrigo: "Andaba en pos de su rebaño, siempre con la rueca entre los dedos [...] En teniendo hilaza suficiente, disponía su tela y atándola a un árbol que estuviese a la vista de sus ovejas, se entretenía en su texido" (Paredes, 1791: 11). Por impulso,

decidió elaborarse un hábito para imitar a los anacoretas del desierto, en particular a los dieguinos establecidos en la ciudad de Querétaro y San Juan del Río. Se levantaba muy temprano para ir a misa todos los días. Durante las cuaresmas, cuando los religiosos iban de misión, ella los apoyaba sirviéndoles "así en la piedra para molerles el pan que habían de comer como en la cocina para atizar el fuego, partir la leña, fregar los trastos" (Paredes, 1791).

La ciudad más importante era Querétaro, fundada en el siglo xvi para sofocar el sangriento conflicto entre indios y españoles. Así, se erigió como un centro político y religioso del Bajío central. Formó parte de la alcaldía mayor de Jilotepec hasta 1578, cuando alcanzó una jurisdicción independiente, con alcalde mayor. En 1656 se le otorgó el rango de ciudad y se creó su ayuntamiento, con corregidor, alcaldes y regidores. Fue centro espiritual, sujeto al arzobispado de México. Los franciscanos se encargaron de la evangelización y catequización de los indios, así como otros párrocos, hasta el primer tercio del siglo xvii. A partir de la segunda mitad de dicha centuria aparecieron los carmelitas descalzos y los jesuitas, quienes construyeron sus conventos, templos y colegios, los cuales reflejaron la bonanza económica de la urbe (Super, 1983).

La importancia de la ciudad propició que Salvadora y su familia volvieran a mudarse de domicilio, pues su padre servía a Juan de Dios Estrada, rico vecino queretano, quien hospedaba en su casa a parte de la familia que lo acompañaba. Grandes sorpresas inimaginables se presentaron a la vista de la inquieta Salvadora, como una Noche Buena cuando visitó los nacimientos en compañía de su ama. Así conoció a María Magdalena del Espíritu Santo, quien pensaba fundar un beaterio dedicado al Carmelo, con el apoyo de don Juan. Salvadora supo que se podría acomodar como criada en tal proyecto, porque "era alta de cuerpo, fornida para el trabajo" (Paredes, 1791), justo lo que la nueva fundación necesitaba. Fue admitida como donada, es decir, sirvienta, el 25 de diciembre de 1736.

Dicho beaterio fue apoyado por los carmelitas descalzos, establecidos en Querétaro desde 1614. Estos religiosos seguramente deseaban respaldar su fundación con vistas a convertirlo en convento, lo cual se logró hasta principios del siglo xix, bajo otras circunstancias. Como se mencionó, al parecer el archivo del beaterio pertenece a una colección particular, a la cual se espera acceder.

1. Fundación del beaterio

Salvadora era la encargada del buen funcionamiento de la casa donde se fundó el incipiente beaterio, propiedad de doña Josefa Castilla. Se encargaba del aseo, las compras de alimentos y la cocina. En su tiempo libre continuaba con el arte del tejido, se apoyaba en un naranjo del patio. Pronto, la dueña pidió la casa y echó a las beatas a la calle, por lo que Salvadora tuvo "que ser el jumento que cargaba en sus espaldas el menage [*sic*] humilde, y pobres trastos de aquellas que carecían de todo" (Paredes, 1791). Se hospedaron en una propiedad que les donó el clérigo Diego Colchado; una casita con zaguán, capilla, coro, portería y locutorio.

El beaterio progresó y fue erigido canónicamente el 19 de marzo de 1750 por el arzobispo y virrey de Nueva España, don Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, con la asesoría del padre Simón de la Expectación (Félix, 2008); quedó sujeto a la mitra, con clausura rigurosa y capellán propio para su gobierno. Llegó a albergar hasta 18 beatas y se apoyó con limosnas de la ciudad de Querétaro.

2. La economía del beaterio y Salvadora

Salvadora podía salir del beaterio por diversos motivos, quizá el más importante por limosna: "iba con paso grave, los ojos baxos y singular modestia"; aunque su hábito llegaba a provocar risas: "ver a una india […] que parecía de mojiganga" (Paredes, 1791: 32). Pese a todo, Salvadora aprovechaba cuando recibía dinero de las damas adineradas para darles consejos en casos de necesidad. Con el dinero que juntaba pasaba al mercado "y como era india, la miraban con amor las vendedoras, alegrándose de que una de su especie fuera tenida por santa" (Paredes, 1791). Llevaba hortalizas y frutos para los alimentos de las beatas. En ocasiones hacía varios viajes para abastecerse. Nunca faltaron los alimentos, por lo que algunas personas discretas la llamaban *la Hormiga Arriera* (Paredes, 1791: 35).

Su biografía contiene pasajes muy simpáticos relacionados con las limosnas. Como el caso de unos mancebos que se divertían con un caballo brioso; el dueño del caballo, al verla pasar se burló de ella y le dijo: "Salvadora, ahí tienes este caballo para que vayas hoy a tu limosna. ¿Te atreves a montarlo?". Ella respondió: "Con la gracia de Dios, ¿por qué no?" (Paredes, 1791). Así,

subió por el estribo, se sentó en la silla, se llevó al caballo y regresó hasta tarde con cestos enormes de lo que había recogido.

Sus andanzas alcanzaban poblaciones distantes como Apaseo, Salvatierra y Valladolid. En ocasiones, debido a sus continuos viajes, debía dormir en el campo en compañía de sus animales de carga y ayudantes. Según su biografía, Salvadora sorteó tentaciones del demonio, como una vez que le provocó caer en el pecado carnal, rumbo a Salvatierra, pues un vaquero "la incitaba a la torpeza". Salvadora se defendió y le dijo "apártate de mí, mira que tengo en defensa mía la vara del Señor San José" (Paredes, 1791: 35), y tomando un huso de hierro le asestó un buen golpe.

3. Vida cotidiana

Es interesante leer ciertos pasajes sobre su vida al interior del beaterio que anota el padre Paredes. Sirva como ejemplo que entre sus diarios trabajos figuraba el aseo de las beatas. Iba al mercado y se echaba a cuestas "la carga en sus hombros de la leña que recogía y los cántaros de agua que conducía de la fuente para el gasto de la casa, especialmente cuando había de tomar baño alguna Hermana, que era doble el trabajo" (Paredes, 1791: 74). Por otro lado, por supuesto, figuraba la cocina. Ella amasaba para preparar pan de maíz, porque no había suficiente dinero para comprar trigo.

El prestigio de Salvadora cundió no sólo como ejemplo de vida religiosa o por su generosidad para con las beatas, sino también por su entrega a la misma sociedad queretana, a quien atendía de acuerdo con sus posibilidades. Alcanzó la fama de curandera por las medicinas que preparaba de forma casera, pero eficaz. Incluso curaba con las manos, dato extraordinario: "después poniéndole las manos en la parte doliente y rezándole el cántico de la Magnificat, o le daba sanidad perfecta o por lo menos alivio que yendo siempre a más, terminaba en convalecencia" (Paredes, 1791: 53). Tanto se desgastó en ello que su salud se fue minando y sus males se iniciaron con dolores de huesos, zumbidos en los oídos y desmayos.

Salvadora atendía a mujeres en partos difíciles "a las que poniéndoles las manos en el vientre y rezándoles el cántico de la gran Señora les hacía dar felizmente a luz la criatura, que atravesada en el albergue materno las ponía en transe [*sic*] de muerte" (Paredes, 1791: 53). Además, en la portería del beaterio atendía a indios que venían a verla para su curación: les aplicaba

sus medicinas caseras e imponía las manos, con lo cual los enfermos salían consolados.

En cuanto a su relación con la comunidad de las beatas, la biografía deja entrever lo que seguro el padre Paredes le escuchaba a Salvadora: "Las hermanas, aunque gente virtuosa, más como Mugeres, tiene sus genios unas prolixos, otras violentos, otras ásperos, y si Salvadora alguna vez no acertaba a darles gusto en lo que mandaban, el desahogo eran regaños y apodos" (Paredes, 1791: 63). Vivió 26 años en el beaterio. Según su biógrafo, su celda era una choza que ella misma erigió a la manera de los indios, y dormía en una cama cubierta de piel de oveja sobre una tabla, y como cabecera unas ramas que llevaba de la huerta. En este espacio leía cuando el trabajo se lo permitía: libros espirituales, novenas y rezos, y no "tomaba el sueño hasta haber concluido sus oraciones, en que no era poco el tiempo que gastaba, de suerte que apenas dormía tres o cuatro horas en la noche" (Paredes, 1791: 60).

4. Su muerte

Grandes epidemias azotaron la región queretana, como la de 1762 en que "envió Dios a el Reyno, armada especialmente contra los indios" (Paredes, 1791: 98). Murieron miles de ellos y numerosos pueblos quedaron desiertos. En ese tiempo, Salvadora estaba enferma y cayó "en la red de la muerte". Así, muy quebrantada de salud, hizo el esfuerzo y se dirigió al Colegio de la Santa Cruz, para despedirse del padre fray Juan de Arrisibita, quien fue su confesor por más de 16 años, pues según ella "ya no lo volvería a ver más". Al estar rezando en el coro del beaterio, víspera de la Asunción de la virgen María, se sintió tan fatigada que debió recostarse en el suelo. La prelada, sin saber qué sucedía, reprendió la postura de Salvadora, quien "le suplicó le permitiera estar de aquel modo, porque esta sería la vez última que asistiese a tan devota función" (Paredes, 1791: 100).

La comunidad, al darse cuenta de la gravedad de Salvadora, llamó al médico, quien certificó el delicado estado de la beata y pidió que se le administrara de inmediato el viático. Consciente de su fin, declaró: "He peleado prósperamente, he consumado mi carrera, he guardado a mi Dios lealtad: en lo demás estoy esperanzada de que en el Cielo me está preparada una corona de gloria" (Paredes, 1791: 101). La llevaron a una celda donde sus hermanas cuidaron de ella. Solicitó la extremaunción "que se le administró

entre lágrimas y suspiros de las hermanas que la rodeaban" (Paredes, 1791: 102). En ese momento, afirma la crónica, se dieron cuenta de la gran labor que Salvadora había efectuado en el beaterio. Varios sacerdotes ingresaron a la clausura para despedirse de ella. En el desenlace de su postración experimentó delirios y entre ellos declaró que veía al Niño Jesús que venía por ella, "diciéndola que ya no quería que estuviese más tiempo con las Beatas sino que se fuese a reinar al cielo en su compañía" (Paredes, 1791: 105). Una de las hermanas, Rosalía del Sacramento Carrillo, le pidió que no la dejara sola y que por favor viniera por ella. Salvadora prometió lo que deseaba "y parece que lo cumplió, porque el día mismo que su alma se desató del cuerpo, cayó en cama y al onceno de su enfermedad, se partió en seguimiento de Salvadora al cielo" (Paredes, 1791: 105).

Salvadora murió en 1762, tenía 61 años. Las hermanas llevaron a cabo el sepelio, agradecidas con ella y "gloriándose de haber tenido por su compañera y hermana a una pobre India, abatida por su miserable condición, tanto por su virtud honrada y atendida, así de los domésticos, con quienes vivió veinte y seis años" (Paredes, 1791: 109). Al entierro asistieron muchas personas, "llorando a su difunta", y hubieran ido muchas más si no "hubiera obligado a abreviar el oficio sepulcral, haciéndose aquella misma mañana que murió por temor a lo contagioso y maligno de la fiebre" (Paredes, 1791: 110).

Su cuerpo inauguró los entierros en el coro "por no haberse antes sepultado otra en aquel lugar; y que allí las iba a aguardar como fundadora del entierro" (Paredes, 1791: 99). A manera de un recuerdo eterno, fue pintada en un lienzo para que se colocara en el locutorio del beaterio con la siguiente inscripción:

> La Hermana Salvadora de los Santos, India Otomí, Donada del beaterio de Carmelitas descalzas, a las que sirvió veinte y seis años, solicitándoles día a día, limosnas para su quotidiano sustento. Fue verdaderamente humilde de corazón, pura así en el cuerpo, como en el alma, hoguera del amor Divino. Murió la muerte de los justos, cantando divinas alabanzas el día 25 de Agosto del año corriente de 1762, a los sesenta y uno cumplidos de su edad. *Requiescat in Pace*. Amén (Paredes, 1791: 111-112).

Conclusiones

- El caso de una india, motivo de investigación de un jesuita, muestra el interés por el rescate de la devoción a una figura excepcional, publicada en varias ediciones a lo largo del siglo XVII y XVIII. La compañía de Jesús llevó a cabo la escritura de las biografías de mujeres laicas indias, trabajo de investigación que aún está por realizarse.
- Es claro que el autor de la biografía deseaba dignificar el trabajo de la mujer, en particular el de una india otomí, pese a las condiciones de la época. Pongo como ejemplo el caso de un ermitaño que vivía en el pueblo de Apaseo, y que ofendido con la presencia de Salvadora la insultó diciéndole:

> ignominiosos oprobios: que era una vagamunda engañadora y deseosa de que todos la tuviesen por santa; que las mujeres deben estar recogidas en sus casas y no por los caminos a sus aventuras; que con qué licencia andaba pidiendo limosnas y que aquel modo de vida que había tomado era artificio para sus conveniencias (Paredes, 1791: 69).

- Las cuatro ediciones de la obra del padre Paredes muestran el interés de un público por leerla: las beatas de Querétaro en primer lugar, ya que fue la cuna de su santidad, y los conventos de monjas. No es casual que la obra que sirviera para este estudio se encontrara en la biblioteca de San José de Gracia, resguardada celosamente en el Archivo Histórico "José María Basagoiti Noriega" del Colegio de San Ignacio de Loyola Vizcaínas, en Ciudad de México.
- Es muy posible que el hecho de que Salvadora de los Santos fuera de origen otomí recordara la prestigiosa imagen de Hernando de Tapia, *Conín,* nacido en Jilotepec.

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Gutiérrez Casillas, S.J., José (1977), *Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Tradición.

Rubial García, Antonio (2001), "La exaltación de los humillados. Indios y santidad en las ciudades novohispanas del siglo xviii", en Clara García y Manuel Ramos Medina, *Actas del 3er Congreso Internacional de Mediadores Culturales. Ciudades mestizas: intercambios y continuidades en la expansión occidental. Siglos xvi a xix*, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso-Condumex.

Rubial García, Antonio (2008), "La obediencia ciega. Hagiografía femenina en la Nueva España del siglo xviii", en Perla Chinchilla y Antonella Romano, *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana / L´Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. pp. 161-175.

Super, John C. (1983), *La vida en Querétaro durante la Colonia, 1531-1810*, México, Fondo de Cultura Económica.

Tanck de Estrada, Dorothy (2012), "Who was Salvadora de los Santos Ramírez, otomí indian?", en Sandra Slater y Fay A. Yarbrough (eds.), *Gender and sexuality in indigenous North America. 1400-1850*, Estados Unidos, University of South Carolina Press, pp. 75-101.

Documentos

Paredes, S.J., Antonio de (1791), *Carta Edificante en que el padre Antonio de Paredes de la extinguida Compañía de Jesús refiere la vida ejemplar de la Hermana Salvadora de los Santos*, México, reimpresión por don Felipe de Zúñiga y Ontiveros.

Urtassum, Juan de (1724), *La gracia triunfante en la vida de Catharina Tegakovita. India Iroquesa, y en las otras, así de su nacion, como de esta Nueva-España. Parte traducido de francés en español, de lo que escribe el P. Francisco Colonec, parte sacado de los authores de primera nota y autoridad, como se verá en sus cita. Por el P. Juan de Urtassum, professo de la Compañía de Jesús, y calificador del S. Tribunal,* con licencia en México por Joseph Bernardo de Hogal, en el Puente del Espíritu Santo.

Recursos electrónicos

Félix Zavala, José (2008), "Colegio y beaterio de las Carmelitas en Querétaro", *El Oficio de Historia*, documento disponible en: <https://goo.gl/LjBFLC> (consulta: 13/06/2017).

Una devoción integrada en el ambiente liberal: el Inmaculado Corazón de María

*Manuel Olimón Nolasco**

Semper oratorum eloquentiae moderatrix fuit auditorum prudentia. Omnes enim qui probari volunt, voluntatem eorum qui auditur intuentur ad eamque et ad eorum arbitrium et nutum totos se fingunt et accommodant.[1]

Cicerón, *Orator ad M. Brutum*

1. Cambios sociales y devociones

En estas líneas se trata la geografía cultural y religiosa mexicana virreinal y su continuación en el siglo xix, antes de la reforma liberal, así como su transformación y pervivencia. Se han consultado, sobre todo, archivos, repositorios bibliográficos y trabajo de campo.

La fuente principal ha sido un libro, editado en Barcelona en 1911, intitulado *Corona de loores al Corazón de María,* cuyo subtítulo explica su contenido: *Colección de Sermones predicados por oradores europeos y americanos en honra del augustísimo Corazón de la Madre de Dios.* Su compilador fue el padre Félix Alejandro Cepeda, perteneciente a la congregación religiosa Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (C.M.F., *Cordis Mariae Filius*), quien fechó el prólogo en "Méjico [*sic*], 3 de junio, fiesta del Sacratísimo Corazón de Jesús de 1910" (*Corona de loores…,* 1911: 12). El padre editó las piezas oratorias con cuidado exquisito y agregó a cada una su respectivo resumen. El libro contiene además valiosos datos sobre los perfiles históricos y el sentido teológico de esta devoción, propiciada por la

* Academia Mexicana de la Historia.

[1] "Siempre moderadora de la elocuencia de los oradores fue la prudencia de los oyentes. Todos, pues, los que quieren ser aprobados, miran la voluntad de aquellos que oyen, y se configuran y acomodan enteros a ella y al arbitrio y antojo de aquéllos" (Cicerón, 1999: 7).

congregación religiosa mencionada, fundada en Vich, provincia de Barcelona, España, el 16 de julio de 1849, por Antonio María Claret, quien fue arzobispo de Santiago de Cuba. Por eso, a sus miembros se les conoce, además de *cordimarianos* (por *Cordis Mariae*), como claretianos.

Si bien muy pocos sermones están fechados y menos aún exponen las circunstancias en que se pronunciaron, se ubican dentro de la última década del siglo xix y la primera del xx. A juzgar por sus características, la *Corona de loores* parece destinada a servir como manual de aprendizaje y colección de modelos de predicación para quienes se preparaban a ese ministerio, de importancia recobrada en los ambientes eclesiásticos del siglo xix.

Es justo decir que el ejemplar que llegó a mis manos fue obsequio del padre Tomás de Híjar Ornelas, cronista de la Arquidiócesis de Guadalajara. En su frontispicio ostenta un sello que dice: "Biblioteca del Escolasticado Santa Cruz"; esta institución formativa se encontraba en la antigua hacienda de Santa Cruz de los Patos, sede de El Colegio Mexiquense, A. C. No cabe duda: *fata habent libelli,* "los libros se encuentran bajo el destino".

La devoción a la cual se hará referencia, a partir de esa joya bibliográfica, posee un horizonte geográfico que se extiende a Iberoamérica y sus lineamientos doctrinales pertenecen ya a una Iglesia católica ultramontana, es decir, mucho más apegada a la égida de Roma, situación que se consolidó en el largo y complejo pontificado del papa Pío IX (1846-1878) y en el de León XIII (1878-1903). Por otra parte, el ambiente social de esa etapa recibió el impacto del liberalismo económico, jurídico y político y más tarde el de las inquietudes anarquistas y socialistas que ayudaron, mediante la reflexión sobre la "cuestión social", al surgimiento de una doctrina social católica. Este lapso, observado desde el punto de vista doctrinal católico, estuvo dominado por la tensión entre razón y fe y la cuestión del primado pontificio y su repercusión en las iglesias locales. El Concilio Vaticano I (1869-1870) representó un punto definitivo en esas cuestiones; pero, dado que no pudo desarrollar su temática completa por causa de la caída de la ciudad de Roma en manos del ejército que buscaba la unificación de Italia, lo que inclinó de manera prudente a su suspensión, dejó muchos elementos sin anudar convenientemente.

La industrialización, que provocó entre otros fenómenos el éxodo del campo a los márgenes de las ciudades, desarraigó costumbres religiosas unidas a la vida rural y, junto con condiciones precarias de salario y vivienda —fenómeno que ha recibido el nombre de proletarización— produjo masificación, anonimato y desamparo psicológico, en algunos casos agudos. En

los países europeos anglosajones con arraigo en el protestantismo esta problemática alcanzó a los de tradición católica. Los observadores contemporáneos desde la religión calificaron el fenómeno como *descristianización* y, aunque predominó la visión pesimista, la preocupación y la perplejidad, algunos pastores lúcidos consideraron que el panorama abría oportunidades. Conviene destacar entre éstos al padre Claret y a los religiosos por él formados, que dieron nuevo auge a las *misiones populares* en ese *desierto espiritual*. Por algo el nombre de su congregación se iniciaba con el distintivo *misioneros*.

En el área devocional quedó claro que hacía falta un replanteamiento de sus perfiles de *exterioridad* (cofradías, fiestas patronales, procesiones, peregrinaciones), así como su adaptación a nuevos contextos sociales, pues estaba orientada más a la vida rural. De ese modo, la *individualización* que acompañó al liberalismo (y ya desde antes la primacía de la subjetividad propia del pensamiento de la ilustración) pudo dar cauce a una devoción intimista y urbana —*burguesa* en el sentido etimológico del término— que privilegió el diálogo *de corazón a corazón*, es decir, entre la intimidad de Jesucristo, la vibración de sus sentimientos y emociones humanas y la intimidad del devoto, de igual modo vibrante en sentimientos y emociones. La devoción al corazón de Jesús fue fruto que maduró sobre todo de la mano de la escuela francesa de espiritualidad que acompañó la etapa de la restauración posnapoleónica (1815-1848); pero la rebasó tanto en el tiempo como en el espacio y tuvo especial auge en el área católica de habla castellana en América (Olimón, 2015b).

Puede decirse que esta veta devocional tuvo menos en cuenta, por ejemplo, las imágenes milagrosas y los relatos de apariciones locales; su iconografía está ligada a relatos; responde más bien a consideraciones teológicas y es sobria y sin calidad artística elevada (no se conoce una imagen de escultor o pintor de fama, signo de que el patrocinio eclesiástico no alcanzaba ya a los artistas de la época). Sigue en general la línea más universalista propia del tiempo, pues incluso en la difusión de las apariciones marianas reconocidas en los años en que nos situamos (Lourdes, 1858, y Fátima, 1913) es mucho menor su contenido nacionalista o local.

2. Prolegómenos de una devoción

La *Corona de loores* no es sólo una colección de piezas oratorias. Su compilador expuso el objeto y las raíces del culto al corazón de María. Con habilidad

escolástica distinguió en primer término el *objeto material,* "el corazón físico", del *objeto formal,* "el amor que contiene ese corazón" y lo definió como "símbolo en dos vías del amor de María: a Dios y a los hombres" (*Corona de loores…,* 1911: 531).

Se acercó primeramente al libro bíblico más propicio para encontrar los rasgos del amor: el Cantar de los Cantares, por siglos atribuido al rey poeta Salomón. Se hacen dos citas que, según la costumbre del tiempo, siguen la traducción latina de la Vulgata: "*Ego dormio et Cor meum vigilat (Estaba durmiendo, mi corazón en vela)*" (Ct 5, 2);[2] "*Pone me ut signaculum super Cor tuum (Grábame como un sello [en tu brazo], como un sello en tu corazón)*" (Ct 8, 6). El evangelio de Lucas apunta: "nos deja ver las ternuras del Corazón de la Virgen cuando nos la presenta pensativa y en altísima contemplación de las grandezas y de los hechos admirables de su Hijo y de su Dios: *Maria autem conserabat omnia verba haec conferens in Corde suo (María por su parte, conservaba el recuerdo de todo esto, meditándolo en su interior [en su corazón])*" (Lc 2, 19) (*Corona de loores…,* 1911: 532).

Al pasar de la Biblia a la tradición eclesiástica, resumió cómo los padres de la Iglesia, quienes reflexionaron en medio del mundo grecorromano, concentraron en un intercambio de sentimientos la recepción del corazón de María "traspasado por la espada del dolor" como surtidor de *compasión.* A lo largo de la Edad Media, además de algunas revelaciones privadas que mencionan al corazón de María, destacó un sermón atribuido a san Bernardo de finales del siglo xi conocido como *De duodecim stellis (Sobre las doce estrellas),* a propósito de la "magnífica señal […] una corona de doce estrellas" de la mujer del Apocalipsis (Ap 12, 1) (*Corona de loores…,* 1911: 533). San Buenaventura, el doctor franciscano, en su tratado *Speculum Virginum (Espejo de las vírgenes),* acuñó esta inspirada frase: "Cor Mariae fuit hortus et paradisus Sancti Spiritus" ("El Corazón de María fue huerto y paraíso del Espíritu Santo") (*Corona de loores…,* 1911: 534). No cabe duda de que en los fragmentos citados se notan algunos rasgos de dolor; sin embargo, dominan los que festejan la luminosidad del cielo y el verdor y la belleza de un jardín florido. La tradición poética cristiana que utiliza el intercambio entre las flores de la tierra y las estrellas que son las flores del cielo echa sus raíces en los libros bíblicos y tiene modelos antiguos como los *Himnos del Paraíso,* de

[2] Para la traducción española he utilizado la más bella del Cantar, la del poeta mexicano José Luz Ojeda, *Nueva Biblia Española* (1975).

Efrén el Sirio.[3] La podemos seguir y encontrar, por ejemplo, en sor Juana Inés de la Cruz, quien tiene un famoso "certamen entre las flores y las estrellas" de lineal belleza.[4]

La *Corona de loores* sitúa el comienzo del culto público al corazón de María en 1648 a instancias del sacerdote francés Juan Eudes, quien instituyó su fiesta en el Seminario de Caen y unos años antes puso a una nueva congregación religiosa femenina bajo ese singular patrocinio. Eudes hizo público un devocionario titulado *Coeur admirable* (*Corona de loores…*, 1911: 535 ss). Considera, no obstante, que los factores definitivos del avance devocional fueron: el impulso del papa Pío VI durante su cautiverio en Florencia (1799) al aprobar la erección de una cofradía; el ánimo relacionado con las revelaciones privadas sobre la medalla milagrosa (1830), y el establecimiento casi simultáneo de la archicofradía de Nuestra Señora de las Victorias. Remarca la *Corona de loores:* "[se propagó] como medio providencial de salvación para la generación presente por todos los ámbitos del orbe católico […] cuyo más infatigable apóstol en los países de lengua española, así en Europa como en las repúblicas americanas fue el venerable Antonio María Claret y sus hijos" (*Corona de loores…*, 1911: 536).

En el apéndice del sermonario, el padre Cepeda describió con claridad los rasgos que constituyen el porqué de la devoción y el especial modo de encuentro y relación entre sentimientos anidados en el corazón de María y en los corazones de sus devotos. Las líneas que se citan enseguida contienen el núcleo de esta devoción y el ideal de vida de sus cultivadores: "María llevó a Jesús antes en su corazón que en su vientre" (*Corona de loores…*, 1911: 549); "El corazón de María da honra a Dios" (*Corona de loores…*, 1911: 547); "Es depositario de los misterios de Dios" (*Corona de loores…*, 1911: 548), y "Hemos de aumentar los gozos de su corazón con nuestras alabanzas" (*Corona de loores…*, 1911: 550). La devoción la ve orientada al "agradecimiento por su cooperación [de María] a la redención, compasión por su dolor y gracias por su bondad y ternura" (*Corona de loores…*, 1911: 543) y la describe como un oasis de paz usando el término de la tradición carmelitana e invitando a tomar distancia de los criterios mundanos: "Es un santo desierto en el cual podemos vivir perfectamente solitarios aun en medio de los mayores estorbos del mundo" (*Corona de loores…*, 1911: 545) y un "santuario interior en el que

[3] Hay una edición moderna con traducción directa del siriaco al francés (Véase Nisibe, 1968).

[4] Así lo expresó: "Las flores y las estrellas tuvieron una cuestión […] / Unas con voz de centellas, y otras con gritos de olores" (Cruz, 2005, f. 233). Véase también Olimón, 2015a.

Cristo conversa familiarmente con nosotros" (*Corona de loores…*, 1911: 545). Con la propuesta de un itinerario de contraste convoca a la oposición frontal al mundo, entendido como los valores y opciones contrarios a los lineamientos cristianos. Se trata de "dar el corazón", es decir, "cumplir las promesas del bautismo: contra Satanás y el mundo". La fisonomía psicológica en cuanto al desarrollo de los propios sentimientos la define con estos elementos. Primeramente negativos: "Horror y aborrecimiento al pecado. Odio y desprecio al mundo corrompido, baja estima y aun desprecio y odio de vos mismo […] privaciones y humillaciones" (*Corona de loores…*, 1911: 551). Y enseguida positivos: "Honrar a diario [al corazón] con oraciones […] acudir [a él] en dudas y necesidades […] celebrar sus fiestas con especial devoción […] Estimación, respeto y amor a las cosas de Dios y de la Iglesia. Veneración a la cruz […mirar en] la imagen de María, mansedumbre, humildad […] Socorrer a los pobres: las obras de misericordia" (*Corona de loores…*, 1911: 554).

3. Sermones y panegíricos marianos sobre los caminos de Cicerón

En este trabajo no se hará un análisis pormenorizado o se profundizará en los textos del libro en cuestión. Más bien, se fijará la atención en los elementos oratorios que forjaron una devoción peculiar que he calificado, a causa de su crecimiento en medio de una cultura, sobre todo, liberal y por la misma fisonomía de su estilo devocional, *intimista, urbana* y *burguesa*; asentada en un sector de la sociedad y dotándola de una bien perfilada *identidad* católica sin muchos de los rasgos que de manera habitual se encuentran en la piedad popular. A juzgar por los términos usados en la mayor parte de los sermones aquí referidos, los oyentes deberían tener una cultura superior a la media.

Es conveniente tener en cuenta en primer término los diversos géneros de las piezas oratorias. De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española,* de la Real Academia Española, las oratorias ya no resultan familiares ni siquiera en el ámbito eclesiástico, en el que se ha restaurado el antiquísimo género más acorde con la tradición de los padres de la Iglesia: la *homilía,* y ésta, conforme a su origen etimológico, ha de ser una *conversación.* La época romana republicana fue la del máximo esplendor oratorio. Cicerón vivió en esa etapa donde el recurso persuasivo, elemento básico de un sistema democrático, reinó antes del militarismo y la tiranía vigente más tarde. En el curso del siglo xix hubo una restauración de la metodología retórica en el ámbito

francés —Bossuet, Mabillon, Chateaubriand— e hispánico, como reacción a la retórica revolucionaria. En México, Clemente de Jesús Munguía, antes de ser obispo de Michoacán y paladín del ultramontanismo mexicano y de la lucha antiliberal, en su magisterio en el Seminario Tridentino de Morelia, renovado después de la guerra de Independencia y los primeros años de la nación mexicana, dedicó tiempo a la enseñanza de la retórica, considerada por él fundamental para "enriquecer la memoria, dar buenos hábitos al raciocinio, dominar la atención y la reflexión a nuestro arbitrio, reunir excelentes modelos para formar nuestro gusto [...] poseer nuestro idioma de un modo filosófico y usual al mismo tiempo, adquirir precisión, exactitud, elegancia, riqueza y facilidad en el uso de la palabra" (citado en Martínez, 1991: 296).[5] Los conceptos que consignó en su *Disertación académica sobre la elocuencia sagrada*[6] (Munguía, 1851: I-LVIII) ayudarían a ir al trasfondo humanístico de la oratoria de sus tiempos. Aquí se aprecia un impulso similar al que rigió en la etapa de la Roma republicana, durante la cual "la educación superior descansaba fundamentalmente en la retórica" (Reyes, 2000: XIII).

La *Corona de loores* contiene 35 piezas: 17 sermones, 17 panegíricos y un discurso, las cuales fueron escritas por motivo de la inauguración de una estatua del Inmaculado Corazón, en La Rioja, Argentina. El horizonte geográfico es iberoamericano: España en algunas de sus regiones (Cataluña, Castilla, el País Vasco), México (Ciudad de México, Celaya y Toluca [iglesia de la Santa Veracruz y el Colegio Hispano Mexicano]), Brasil (Campinhas), Argentina, Chile y Estados Unidos (San Marcos, Texas). La mayoría de los miembros del instituto cordimariano son predicadores, a ellos se suman el obispo de Tepic, Andrés Segura y Domínguez, un arcipreste de Manresa, dos sacerdotes de la arquidiócesis de México y un jesuita, el famoso pintor padre Gonzalo Carrasco, superior en 1908 de la casa de Santa Brígida.

Los términos "sermón" y "panegírico" son análogos —y por tanto diferenciados pero en cierta manera dependientes—; de mayor extensión es el "discurso", que en la lengua latina es *oratio* o *sermo,* y en los tratados clásicos de oratoria puede formar parte de una intervención académica, foral o sacra según el lugar en que se pronuncie.

[5] En mi libro *El incipiente liberalismo de Estado en México* (2009: 95-99) hice alusión al magisterio retórico de Munguía. Valdría la pena profundizar en el tema.

[6] Título completo *Disertación sobre la elocuencia religiosa, escrita para servir de introducción al Curso teórico-práctico de oratoria sagrada o Disertación académica sobre la elocuencia sagrada.*

El término "discurso", según el *Diccionario de la lengua española,* tiene un primer significado de intensidad filosófica: "Facultad racional con que se infieren unas cosas de otras, sacándolas por consecuencia de sus principios o conociéndolas por indicios y señales"; en la cuarta acepción se define como "Serie de palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa o siente".

De ahí puede colegirse la calidad *racional* que se hace presente en las piezas oratorias y en el enhebrado de sus palabras y frases. Se establece entre el orador y su público un diálogo *inteligente,* es decir, entre personas racionales.

El término "sermón", según el *Diccionario de la lengua española,* es un "Discurso cristiano u oración evangélica que predica el sacerdote ante los fieles para enseñanza de la buena doctrina". Nótese la forma verbal activa de *predicar,* que hace alusión al *predicado* de una oración gramatical.

Mientras que "panegírico" es lo "perteneciente o relativo a la oración o discurso en alabanza de alguien". Es claro que en el discurso cívico se trata de alabar a algún personaje o héroe, por lo regular fallecidos y, en el discurso religioso cristiano, a Jesucristo, la virgen María o algún santo.

Respecto a la estructura de los sermones y panegíricos trascritos en *Corona de loores*, llama la atención su apego a la metodología clásica, pues parece seguirse en todas las tramas el método que Marco Tulio Cicerón planteó en su precioso tratado *De partitione oratoria,*[7] el cual escribió durante su retiro de la vida política y dedicado a su hijo Marco, a quien había enviado a estudiar a Grecia con la intención —fallida— de que no siguiera el camino de las armas sino el de las letras.

Cicerón situó antes que la argumentación la *vis* o fuerza oratoria: las palabras y la *acción,* dividida ésta en tres puntos: *vox, motus, vultus* (voz, movimiento, rostro) (Cicerón, 2000: XXI). Me acerco a buscar entre las líneas de un sermón el énfasis propio de la voz del orador —esa fuerza oratoria— y aunque no está a nuestro alcance ver el rostro y sus expresiones, notar la mímica, escuchar la acentuación y modulación de las voces y el ritmo de las oraciones, se capta el interés persuasivo en forma de preguntas retóricas, tal vez el mejor modo de atraer la atención de los oyentes. Cito al padre Antonio Blanch, profesor de filosofía de la Universidad Pontificia de Tarragona en su "Sermón del Inmaculado Corazón de María". Entre líneas se percibe el planteamiento de la tensión entre la razón y la fe, tratada en el Concilio Vaticano I:

[7] He utilizado de manera profusa y con gran fruto la edición mexicana bilingüe de la obra de Cicerón (2000).

> ¿Queréis una imagen más perfecta donde contemplar las perfecciones, las grandezas, los atributos de Dios? ¿Concebís, después de Dios, un objeto más digno de atraer hacia sí las miradas y la consideración de todos los entendimientos? Yo concibo un entendimiento que extraviado y todo, concentre todas sus energías a la contemplación de la naturaleza criada por Dios; concibo que ese entendimiento penetre en las entrañas de la tierra y le arrebate sus secretos, que se sumerja en los abismos del mar y se apodere de sus tesoros, que se remonte a los espacios planetarios y cuente el número de estrellas, analice sus masas y pese su volumen [...]. Pregunto ahora, ¿poseen esos entendimientos la verdad? No. ¿Han saciado esa sed ardiente, instintiva, necesaria, fatal si queréis, aunque no inconsciente, que los inclina a la verdad? No [...] Quien en la investigación de los seres se contenta con el conocimiento que adquiere de la superficie y sobrehaz de ellos y no se remonta al principio de donde proceden y al fin a que se enderezan, ese tal, nunca alcanzará la sabiduría; nunca jamás vivirá perfecta y cabalmente la vida de la verdad (*Corona de loores*..., 1911: 103 ss).

La estructura de los sermones y panegíricos coleccionados sigue casi al pie de la letra los preceptos ciceronianos. Al comienzo de su tratado sobre la partición oratoria, Cicerón, en un diálogo artificioso con su hijo, planteó un esquema fundamental: "*Cicerón hijo:* ¿En cuántas partes ha de ser distribuida toda la doctrina del decir? *Cicerón padre:* En tres. *Cicerón hijo:* Muéstrame, ¿en cuáles? *Cicerón padre:* Primeramente, en la fuerza misma del orador; luego en la oración y enseguida en la búsqueda *(quaestio)*".[8]

Para el rétor latino, la *oratio* se integraba sobre dos ejes: el primero (*principium* o *peroratio*) ha de tener como propósito *ad impellendos animos,* es decir, impulsar el ánimo (en algunos tratados se le llama adecuadamente *captatio benevolentiae,* o sea captación de la buena voluntad) y el segundo (*narratio, confirmatio* y si hace falta, *amplificatio*) va hacia la enseñanza sobre el asunto que se quiere referir (*ad rem docendam*). Hacia el final, para que la pieza oratoria esté completa, debía proponerse una *questio,* es decir, una propuesta, un cuestionamiento, una *búsqueda,* que puede tomar la forma de una *exhornatio* (algo así como embellecimiento o coronamiento) bajo el signo positivo de *laudatio* (alabanza) o *vituperatio* (reprobación, censura) y tendrá por lo general el estilo de una confrontación en alta voz.[9]

[8] "*C.F.* Quot in partes distribuenda est omnis doctrina dicendi? *C.P.* In tres. *C.F.* Cedo quas? *C.P.* Primum in ipsam vim oratoris; deinde in orationem, tum in quaestionem" (Cicerón, 2000: 1).

[9] Este párrafo está construido con base en el esquema de Cicerón (2000: XXI). Una amplia y pormenorizada exposición acerca del estilo oratorio se encuentra en *Orator ad M. Brutum*, nn. 43-61 (ed. mexicana, pp. 14-19). Una exposición amplia y conocedora acerca de la retórica como la reina de

Otro ejemplo se encuentra en la primera parte del "Panegírico del Corazón de María, predicado por el Ilustrísimo y Rmo. Sr. Dr. D. Andrés Segura, Obispo de Tepic (Méjico)". Su peroración motivadora inicia con un elogio a la belleza femenina concentrada en la virgen María:

> María, físicamente considerada, fue de tan singular hermosura, que superó a Raquel, a Esther, a la Sunamitis y a otras mujeres ponderadas como hermosas en el Antiguo Testamento […] El cuerpo de María fue, en su especie y sexo, en gran manera perfecto […] Tenía óptima y excelente complexión, así como la debida proporción de los miembros; pues la hermosura del cuerpo no es sino el resultado de la buena complexión y de la perfecta proporción de los miembros. Por tanto, no será temerario cantar la hermosura física de la Inmaculada Madre de Dios, con las enamoradas frases del Cantar de los Cantares […] "Toda tú eres hermosa, amiga mía. Lindas son tus mejillas, así como de tórtola: tu cuello, como collares de perlas […] Son tus ojos como de paloma. Tus cabellos dorados y finos […] Como cinta escarlata son tus labios y como cacho de granada tus mejillas. Tu cuello recio y airoso como la torre de David […] Parecido es tu talle a la gallardía de la palma y tus pechos a los hermosos racimos […]". Mas a pesar de tantos primores y de tan deleitables cualidades físicas, sería como nada la hermosura de María si su alma santísima hubiera carecido de belleza […] Hagamos un esfuerzo por mirar su tierno y amante Corazón. Allí es donde hemos de encontrar su más grande y encantadora hermosura (*Corona de loores…,* 1911: 13 ss).

Como ejemplo de *narratio* toco la parte central, narrativa, del sermón titulado "El corazón de María, corazón de la sociedad cristiana", pronunciado por el padre José María Crespo, profesor del Colegio Hispano Mexicano de Toluca. Su propuesta de sociedad cristiana se opone a mucho de lo que percibe a su alrededor. Ha hablado de "los primeros tiempos del cristianismo" y compara situaciones de entonces con las del comienzo del siglo XX: "El mundo cristiano

---

la enseñanza superior: Marrou (1998) —edición original francesa, en dos partes: *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* 1981—. Una síntesis magistral que se ha vuelto clásica a partir del diálogo *Fedro*, de Platón (Jaeger, 1978: 983-998) —la edición original en alemán es de 1933—. Valga un valioso párrafo de *El* Fedro *de Platón: filosofía y retórica*: "El objetivo perseguido en la *República* era la educación el futuro regente; en el Fedro es la formación del orador y del escritor. Lo característico es, en ambas obras, el postulado de una especie de formación del espíritu, cuya necesidad no se le alcanza al simple práctico. En el programa de una formación filosófica del orador formulado en el *Fedro* se repite literalmente la idea central de la *República*: que para llegar a la meta se necesita dar un largo 'rodeo' […]. Quien crea poder salir adelante con alguna rutina pensará que este camino es desproporcionadamente largo y penoso. Pero la filosofía educativa de Platón se encamina siempre a la meta más alta, no a la más baja y, vistas las cosas desde allí, no hay otro camino más corto ni más cómodo para quien desee cumplir a conciencia con la misión del orador. Esta misión es concebida por Platón, sin ningún género de duda, en un sentido ético" (Jaeger, 1978: 995).

había nacido; mundo nuevo, mundo desconocido en que no había más que una ley, 'la caridad', porque no había más que un corazón, el Corazón de María. *Multitudinis credentium... [erat cor unum]* (La multitud de los creyentes [... tenía un solo corazón])" (Hch 2, 45). Aquel era el nacimiento del mundo cristiano, y hoy nos hallamos ya en el vigésimo siglo de su existencia. Durante ese largo transcurso de tiempo, la misma causa ha producido el mismo fenómeno, el mismo corazón, la misma unidad y la misma concordia. El mundo cristiano frente al mundo pagano en los primeros siglos, frente al mundo de la herejía después, frente al mundo de la reforma en el siglo XVI, frente al mundo del filosofismo en el XVIII, frente al mundo del racionalismo, del materialismo, del positivismo, del socialismo en nuestros tiempos; a pesar de los rigores de lucha tan prolongada y cruenta ha conservado en perfecta integridad el depósito de la fe y de la moral, la pureza de sus preceptos y enseñanzas, viviendo siempre, caminando siempre al conseguimiento de sus inmortales destinos con la actividad de una perpetua y lozana juventud, merced al continuo flujo de la vivificadora savia que perennemente mana del corazón de María, esa savia que es la misma sangre de Jesucristo, esa sangre con cuyos glóbulos generosos se elabora en el corazón de los mártires y de los confesores de la fe la semilla de cristianos. El corazón de María ha sido, en todas las edades, el corazón del mundo creyente. *Multitudinis credentium erat cor unum...* (*Corona de loores...*, 1911: 256 ss).

Coloco al final dos modelos de deprecación; pronunciados en voz alta, los oradores exponen, además de las lógicas solicitudes a lo alto, la percepción de un catolicismo que no goza de libertad entera a causa de las estructuras políticas y culturales propias de la época liberal. La mención al "prisionero del Vaticano", título con el que se solía aludir al papa a partir de la toma de Roma en 1870 y el correspondiente reclamo, está presente, como lo estaba casi en todas las manifestaciones públicas católicas.[10]

El primero pertenece al "Sermón predicado por el R.P. Rosendo Olleta, CMF, Fundador y Director de la Asociación de Santa Rita para las sirvientas, en el

[10] En las *Actas y decretos del Concilio Plenario de América Latina* (1906: VIII), celebrado en Roma en 1899, quedó asentado lo siguiente: "Los Padres de este Concilio [...] reconociendo solemnemente la necesidad, justicia e inviolabilidad de la soberanía temporal del Romano Pontífice, y teniendo a la vista las reiteradas protestas de Pío IX y León XIII contra la sacrílega ocupación de los Estados Pontificios, reprobamos y condenamos la temeridad de aquellos que dicen: 'Los hijos de la Iglesia cristiana y católica disputan ente sí acerca de la compatibilidad de la soberanía temporal y la espiritual: la abolición del poder civil de que goza la Sede Apostólica, contribuiría grandemente a su libertad y bienestar' (*Syllabus, proposición* 75.76)".

templo de Jesús María (Méjico)" que se pronunció en Barcelona, antes de que se embarcasen para América algunos misioneros claretianos:

> Entonemos de nuevo un canto; cantemos, sí, cantemos un himno de alabanza a este Corazón y a su grandeza sin término, mientras que postrados a sus plantas le suplicamos rendidos derrame sobre nosotros a manos llenas las benéficas influencias y emanaciones del mismo, porque sus emanaciones son un paraíso de delicias […] Sí, Corazón Inmaculado de María, Corazón el más grande y benéfico, abrid de par en par esas válvulas abundosas y derramad a torrentes esas emanaciones. Derramadlas sobre la Iglesia Católica, nunca más atormentada y perseguida que ahora […] Derramad esas emanaciones sobre las órdenes religiosas, blanco de las iras sectarias y tornad en su provecho esas persecuciones […] Mirad, Corazón amable, mirad cariñoso a estos hermanos nuestros que en breve y en alas de vuestro amor se van a lanzar a los mares, protegedles en las dilatadas llanuras del líquido elemento, servidles de piloto, dirigid diestro su quilla hacia el puerto, y si alguna vez la proa tocara las nubes o diera con la popa en el abismo, sálvalos alargándoles el áncora de vuestra protección maternal, y salvadnos a todos, para que después de pasar el mar encrespado de este mundo, lleguemos a las playas venturosas de la gloria para cantar eternamente vuestras grandezas y loores (*Corona de loores…*, 1911: 319).

El segundo constituye el final del "Panegírico al Inmaculado Corazón de María, predicado por el R.P. Rosendo Ramonet, CMF":

> ¡Oh Dios tres veces santo! Ya que os dignáis presidir estos solemnes cultos… oíd propicio la plegaria que por su medio os dirige el último de todos […]¡Dulcísimo Corazón de María! Nos hemos consagrado y de nuevo nos consagramos al amor y servicio de vuestro purísimo Corazón […] Hoy es día grande, día de gracia y de misericordia; derramad, pues, a manos llenas los divinos carismas sobre vuestros hijos […] La situación de la Iglesia Católica es sumamente crítica; su cabeza visible, el Papa, gime encarcelado por sus enemigos; romped esas cadenas, y haced que sean restituidos el poder y libertad para el feliz desempeño de su alta misión […] Haced participantes de vuestras gracias y bendiciones a todos los que hemos venido a este santo templo a ofreceros el homenaje de nuestro amor. Haced, Madre querida, que esta bendición sea para todos un rico venero de gracia y de ventura, que nos aliente en los trabajos de la vida, que nos sonría al dormirnos en el sueño de la muerte, y nos abra de par en par las puertas de la feliz eternidad. Amén (*Corona de loores…*, 1911: 364 ss).

4. La oratoria al servicio de un rescate identitario

Los ejemplos de predicaciones expuestos, escogidos por su calidad, han permitido integrar, a la manera de una fotografía fija, el interés de darle consistencia a una devoción que se fomentó en una etapa histórica en la que la sociedad se encontraba ya segmentada y no podía pensarse en la homogeneidad. Además, corresponden a una época de renovación de la oratoria sagrada con un retorno a las fuentes clásicas que elevó la calidad tanto en el contenido y sus bases doctrinales como en la forma expresiva.

Al desvincularse las sociedades políticas de las identidades religiosas (la Constitución de Cádiz, por ejemplo indicaba en su artículo 12: "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera", y la federal mexicana de 1824: "La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana") se buscaron medios para restaurar la influencia católica sobre todo en los estratos emergentes de la sociedad a través de organizaciones de libre incorporación e insistencias persuasivas a base de predicación en el interior de los templos. La contemporaneidad en España de las incursiones intelectuales de Jaime Balmes y las novelas populares del padre Luis Coloma es sintomática. Además de que el mejoramiento de la preparación oratoria en los seminarios y casas de formación religiosa era obligado en vista de las circunstancias. El predicador debía tener —me parece— lo que recomendaba Marco Tulio:

> El nombre mismo [perfecto orador] indica que él sobresale por esto único, esto es, por la oración; que lo demás se esconde en eso; pues no ha sido llamado *inventor* o *compositor* o *actor* quien ha abrazado todas estas cosas sino, por hablar con elocuencia, *rétor* en griego, y *elóquens* (elocuente) en latín; pues cada quien reivindica para sí alguna parte de las demás cosas que hay en el orador; empero, la máxima fuerza del decir, esto es, del hablar con elocuencia, se concede a éste solo.[11]

La predicación u oración —sigo la ruta del tratado clásico *De partitione oratoria*—, sobre todo tratándose del discurso laudatorio o epidíctico, conocido como panegírico, ante todo debía revelar:

[11] "Quem hoc uno excellere id est oratione, cetera in eo latere indicat nomen ipsum; non enim inventor aut compositor aut actor qui haec complexus est omnia, sed et Graecce ab eloquendo *rétor* et Latine eloquens dictus est; ceteerarum enim rerum, quae sunt in oratore, partem aliquam sibi quisque vindicat, dicendi autem, id est eloquendi, maxima vis soli huic conceditur" (Cicerón, 1999: 19).

> En primer lugar, las cosas buenas externas: la familia, la fortuna y el poder. El origen de una persona debe alabarse con brevedad […] ser mencionado para aumentar la gloria del homenajeado por el discurso. En segundo lugar, las cosas buenas del cuerpo. Estas consisten, principalmente, en la constitución física de las personas. En tercer lugar, las cosas espirituales, es decir, los hechos del alma. Éstas provienen de tres fuentes: la ciencia, la acción y el estudio. La ciencia da prudencia, habilidad y sabiduría […] En la acción, el hombre manifiesta las virtudes de la templanza, la fortaleza, la paciencia, la justicia, y la grandeza de espíritu en la liberalidad, en la capacidad de sobrellevar las inconveniencias, las cargas pesadas y aun las injusticias. En el estudio sobresale el amor por la literatura, las matemáticas, la música, la geometría, la astrología […] el servicio de las cosas divinas. Todas estas cosas pueden ser dichas en un discurso laudatorio, y sus contrarias en uno hecho para censurar (Reyes, 2000: LXXXIX).

Más allá del interés estrictamente histórico e incluso de la posibilidad de desentrañar el estado de la exégesis bíblica antes de los grandes y definitivos avances del siglo xx, el entramado teológico que muestra también el estado de la cristología, la mariología, la eclesiología y la soteriología sin la reasimilación de la gran tradición patrística realizada también en el siglo xx o el encuentro con la argumentación filosófica que presagiaba la restauración escolástica, la *Corona de loores* ha permitido penetrar en lo que puede ser una *devoción intimista,* concentrada en el ejercicio de un diálogo de interioridades, afectos y ramilletes de sentimientos, es decir, de un *diálogo de corazones.* En cierto modo, se puede encontrar en esta peculiar devoción decimonónica la prolongación de la universal atracción mariana que el jesuita Francisco de Florencia denominó, en su *Zodiaco mariano* del siglo xvii, "imán de corazones". No me parece menor tampoco haber tocado ese punto del que se habla poco o se habla mal, la retórica o el "arte del buen decir", cumbre de la educación humanista en la antigüedad grecolatina y —espero no equivocarme— de un ideal que ha de superar los tiempos. Cito y manifiesto mi acuerdo con lo escrito por Henri-Irénée Marrou en su *Historia de la educación en la Antigüedad:*

> Para nosotros […] la retórica es sinónimo de artificio, de falsedad, de decadencia. Ello tal vez se debe simplemente a que ya no la conocemos y a que nos hemos convertido en "bárbaros". Desde luego, la retórica era un sistema de leyes convencionales; pero una vez admitidas y asimiladas, la libertad del artista tenía un papel que jugar dentro del sistema: perfectamente dueño de sus procedimientos, el retórico podía servirse de ellos para

> expresar sus sentimientos o sus ideas personales, sin que se resintiese por ello su sinceridad. Lejos de poner trabas a su originalidad o al talento, el rigorismo formal permitía, por el contrario, desarrollar los efectos más sutiles y refinados […] La retórica suministraba a los antiguos un sistema de valores formales que definían una estética de la prosa artística, paralela a la estética de la poesía, y cuyos valores no eran menos auténticos (1998: 285 ss).

Fuentes consultadas

Bibliografía general

Cicerón, Marco Tulio (1999), *Orator ad M. Brutum* (*El orador perfecto*), introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, México, Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

Cicerón, Marco Tulio (2000), *De la partición oratoria,* introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes de Coria, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana / Universidad Nacional Autónoma de México.

Jaeger, Wener (1978), *Paideia: los ideales de la cultura griega,* México, Fondo de Cultura Económica.

Marrou, Henri-Irénée (1998), *Historia de la educación en la Antigüedad,* traducción de Yago Barja de Quiroga, México, Fondo de Cultura Económica.

Martínez, Miguel (1991), *Monseñor Munguía y sus escritos,* México, Imprenta de José Mariano Lara (ed. facsimilar, Morelia, Fimax Publicistas).

Munguía, Clemente de Jesús (1851), *Pláticas doctrinales sobre la oratoria sagrada,* Morelia, Tipografía de Octaviano Ortiz.

Nisibe, Ephrem de (1968), *Hymnes sur le Paradis (Sources Chrétiennes,* 137), ed. René Lavenant SJ y Francois Griffin SJ, Paris, Les Éditions du Cerf.

Nueva Biblia Española (1975), Madrid, Ediciones Cristiandad.

Olimón Nolasco, Manuel (2009), *El incipiente liberalismo del Estado en México,* México, Porrúa.

Real Academia Española (2001), *Diccionario de la lengua española*, 2 ts., 22a ed., Madrid, Espasa Calpe.

Reyes Coria, Bulmaro (2000), "Introducción", en Marco Tulio Cicerón, *De la partición oratoria*, introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, México, Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).

Documentos

Actas y decretos del Concilio Plenario de América Latina, celebrado en Roma en 1899 (1906), Roma, Tipografía Vaticana.

Corona de loores… (1911), *Corona de loores al Corazón de María. Colección de Sermones predicados por oradores europeos y americanos en honra del augustísimo Corazón de la Madre de Dios,* compilado por el padre Félix Alejandro Cepeda, Barcelona, Imprenta y Librería de Montserrat. Herederos de J. Roca y Bros.

Recursos electrónicos

Cruz, sor Juana Inés de la (2005), *Inundación castálida*, edición digital a partir de la de Juan García Infanzón (1689), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, documento html disponible en: <https://goo.gl/bcpkom> (consulta: 13/06/2017).

Olimón Nolasco, Manuel (2015a), "La Asunción de María en la Catedral de Tepic", palabras pronunciadas en la catedral de Tepic en el novenario de la Asunción de la virgen, el 13 de agosto de 2015, documento pdf disponible en: <https://goo.gl/xuf1i6> (consulta: 13/06/2017).

Olimón Nolasco, Manuel (2015b), "Insistencias católicas a fines del siglo xix y principios del xx y sus ecos en México", conferencia presentada dentro del ciclo Creencias y prácticas religiosas en México. Siglos xix y xx, 9 de septiem-

bre de 2015, en la Academia Mexicana de la Historia, Ciudad de México, documento pdf disponible en: <https://goo.gl/tDKvSY> (consulta: 14/06/2017).

Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX, se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2017 en los talleres de Magnaprint, S.A. de C.V., ubicados en calle San José, Manzana 78, Lote 19, Fracc. Ex Rancho San Dimas, San Antonio La Isla 52282, México, tel. (722) 250 61 63.

La presente edición, sobre papel cultural de 90 g para los interiores y cartulina sulfatada de 10 pts. para el forro, constó de 300 ejemplares más sobrantes para reposición.